اصول

۲۳

یک مجلد قوانین چاپی از کتب کتابخانه مبارکه مفقود شده

امناء آستان شریف میداشتند [اظهار میداشتند] شیخ عنایت الله عراقی برده بود

ومشارالیه اظهار مینمود کتاب را رد نموده و محل گفتگو شده

این جانب اقل الحجاب آستان قدس این مجلد کتاب را خریداری

نموده در عوض وقف و تقدیم نمود که از عدد کتب کسر

نیافته باشد بتاریخ دوم جمادی الاول ۱۳۲۸

سراج السلطان

هذا كتاب القوانين في الاصول

لئن ابن سينا درى ان ما افتخرا * باسم الرئيس بتصنيف القانون
ان الاشارات والقانون قد جمعا * مع الشفا في مضامين القوانين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب والسنة الرسول وقفانا باتباع اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة ملتقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار الدلائل اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من المباني للمسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الاصحاب ومذاكرة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاملت ثم دونتها عند الفترة في ساير عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيب ذلك الكتاب واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض فوائده واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعلة الحرص على تكثير الفائدة مع اقتضاء المقام الا لذلك فقصرت باعي في الاتمام بجعل الزوائد اما مقدمة للاصل او خاتمة او تجريد وربما اضفت اصلا عليه حسب ما شاء في الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بقوانين الحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس بمحقق من جملة من يركب هذا اللسان ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستنباط الا كراكب القطب او كراجل النفس ساقه

3

ما الت فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه من السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما تستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يوخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور وبناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو نفس خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واشتراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه ان الكلام النفسي فاسد في اصله ثم ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر في حله هو جعل الاحكام عبارة عما ثبوته من الدين بديهيا بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لكل الميتة واكل الربا وغيرهما احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجية فقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد يبين في ذلك العلم وقد يبين في غيره وتصور الموضوع وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لذلك العلم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم ولي فيه نظر اذ ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وفي حق مقلدي فان قلت للمجتهد ادلة تفصيلية مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فلا يكفي في الاخراج التمسك

الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان لام اللعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكره مبنيا على عدم الاغماض طريقة القوم راسا والا فنقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكره من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب مسألة وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكره ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام اجمالا من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه وجوهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف لفظا في حال التقية يحصل العلم مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه الى ذلك نظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد سيما في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد الثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام من ادلتها ولا يخفى ان ذلك طارد من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية الا ان نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فان العلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجه الاخير فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول للظن او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من باب علاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ارادة الوجوب وعلى ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تجزي الاجتهاد بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المآخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الغرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجية ظن المتجزي العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال في اخراج المتجزي من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك يمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه اما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواط والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا

يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بانفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع للنسبة فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحرف لمناسبتها اياه في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية فانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا ابدا لا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر مناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضع او مع عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك وبالجملة فيلزم تخلل ربما جعل فيه النظر الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع للمستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو حقيقة وفي الباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة فيدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي او لا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بالنظر الى متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولكون لهم عدة اقسام بحسب المواد واما بحسب الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع في معنى الوضع فتستعمل اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة الحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية وغيرها وكذلك المجاز بالمقايسة وعلم ان المجاز المشهور لما ذكر في الشهرة المعتبر بالمجاز الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح لغيره اذا اراد معرفة حقائق الفاظهم ومجازاتهم فلا طريق له الا تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الغير خلاف موضوعه او التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم علم ان حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية ومقالية فلو كانت هناك شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى ينتقل اليه ذهنا الا انه لا يكون التبادر علامة للوضع

واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة علاجها لاهل لما كان اشتباه الامر فيها الى مجرد اللفظ
وعلى عدم حلية القرينة فلعل اغماضا التفاوت لانهما في تجليته عند وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فربما يختفي لاجل
في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية و
يدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى اخر وهكذا ولذلك احتاجوا استقراء غالب موارد
الاستعمال ليزول الاحتمال فالاشتباه والخلط اما العلاج استفراغ الوسع في الاستقراء واما التبليل لو توهم اختفاء القرائن
على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وقوع الاحتمالات و
غلبة مزاولة المخالفة من الاستعمال مع ما يتحري من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك تريه يدعي احدهم ان الامر
بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي اخر دلالته التزاما من جهة الادلة
العقلية التي قربت اليه مقصوده وكما في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا
الا من جهة نفس وضع اللفظ فالفصيح كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من
بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى
الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز
المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون
القرينة ويتبادر منه ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا
وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيتها وان لم يلاحظ تفصيلا
وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا
مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر
عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال للتوهم
بقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة
الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة
فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة
هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع
التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد
كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا الايضوي الا في فرض نادر كما لا يخفى ولا يوجب القدح
في القواعد المبنية على الغالب بلزوم على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز
في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم عنه المعنى مع قطع النظر
عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح
فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو
في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصلوة الاولى قلت ليس كلما اولا فان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم
ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام
الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان رمي مثلا وعلى ما لم يتمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة

فيكون بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرازي وانما نبهنا فلا
اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيتوقف لذلك مثل الاشتراك ولا يسقط عن كونه
حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب
مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى
شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فادعاء كثرة
الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان
علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والحاصل ان من يقول بتبادر المجاز
الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف
لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح
فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع
الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى الواحد المذكور لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز
الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى
عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب
يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح يدل
الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن
مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن
مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة
فالقيد غير محتاج اليه ان كان مؤداه صحته في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزام الدور المضمر بواسطتين فان
كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة
ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو
موقوف على كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب
فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة معنى الحقيقي على عدم صحة سلب
المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف
على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي
للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان
حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى
انضمام الدور ولكنهم لم يثبتوا الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة
الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا
المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى
المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه

ويبقى التردد بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي
فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله انتهى بما فيه اما اولا فلانه خرج عن محل
البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق من المجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا
ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان صحة سلب المعنى المجازي ايضا يدل على ارادة المعنى الحقيقي
فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد مع نفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لانا نقول هذا القائل قد عين
المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة المطلق الحقيقة
فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث ان العام المستعمل في
الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد به الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا
الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة بما يفهم منه
كما عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال لمن رجل لا بشر وانسان وفيه ان ذلك
مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق وشمول المفهوم
العرفي وفهم معنى او تعدد بالاشتراك فهم الكل الا مع وجود التعيين بذلك تتوقف على معرفة كون المستعمل
ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او في جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي
المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم انفهامه لغة فاذا سلب
كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك
هذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه نظر لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز والحقيقة
فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية والحقيقة لا جزء سببه مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من
الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب
علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب
فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم
سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة الجريان لما فيصح سلب النابعة عنها يكون
ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر
فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا
لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل وانما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف
فيما اردناه وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان
الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل
ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك فيكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه
بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر ان جعل عدم صحة السلب
بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيتوقف علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي
عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه
المبحوث عنه فيكون مجازا اما بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور

بعينه ترد

وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على الحقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشا للاشكال كما
توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل
سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة
فليعتبر في المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا
المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدمها
صحة السلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان نعلم للفظ معنى حقيقيا ذا افراد وشك في دخول
المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا
له ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج
منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل
دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما
احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة
لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكل اسئل موضوع لطلب شيء
عن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمروا والى غير ذلك بخلاف اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء واراد اهلها
غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها شخصي
والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما
او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف
ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها
للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي بالعلاقة
المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها
وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياتها من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة
نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف
على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان
يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية لحدوثها مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بيّن
وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها واحتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العربية فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم
يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلاة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر انما يتم لو كون مجازات القرآن
منقولة عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لانا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لانا
لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي
والمعرّب كالقسطاس والمشكاة والسجيل وخامسا لانا نمنع بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن
لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بتاويل المنزل والمذكور ولان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض
فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة

والشبكة للصياد بالعكس للتجارة والابن للاب بالعكس للسببية المسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد

اجيب عن ذلك بان ذلك لخصوص المانع لا لعدم المقتضي وانا لم نعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان

المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز

على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا

في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى الاذهان كما

كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجبهة او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون

ذلك المعنى فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وانما التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل

الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف

العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة

الخاصة من حصول الطول مع تقارب فيهما القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة

لا بد ان تكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة

فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد اوضح واما الاب والابن فعلاقة

السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية و

الرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات

وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى

استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء و

الكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة

الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة

وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من التشابه والسببية والمجاورة ونحوها

لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون عدم الاطراد

الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد

دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضل والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه

والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل

موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يتم عموم الوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء

اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والايجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد

دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافها فلا ريب ان المجاز ينحصر فيما

حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد وقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم

جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة لاهل الجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر واسئل

الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال

اسئل الدار واسئل البلدة واسئل القرية واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك مثله اطراد الاسد لكل

مثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد

ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع فان نوزع انا نميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا

عن القرينة فالاصل الحقيقة عند الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع للفظ غالبا ولا خلاف لهم في ذلك

اما اذا استعمل لفظ في معنى ومعالم بعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا وان تعدد

او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد لم يفرق بين الواحد

لظهور الاستعمال فيه وهو تم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب اللغة مجازات والظن

يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا تم ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع تم والثالث مبني على ان المجاز

للحقيقة مع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك الشيوع عليه ويترتب على ذلك

لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالتوقف فرد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو

للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزمة للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالموضوع

مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه

لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع

ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى

القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الآتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه

فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين

احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك

الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة

خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على

ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي

الموضوع له اللفظ او نقول الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون

نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر وهذا اذا لم يكن من باب التضييق والحمل الظاهر في بيان الموضوع كما لو

انحصر الاستعمال في الواحد قال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول قرئ في ليلة القدر هذه الليلة

فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدمه لان الاستعمال على شيء ويلزم السيد من قال بمقالته القول بتعدد

الموضوع له لو عمم المقال وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى حقيقيا

معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه

هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة

فيكون مشتركا ام لا مثال الاول انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير و

القبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروط بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها

الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى

الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان

ظهر عنده انها من افراد الحقيقة للصلوة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا

وكذا اذا راينا اطلاق الخمر على الفقاع يظهر الثمرة في عدم اجرا حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرا على مذهب السيد على الاحتمال الاول او التوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا راينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالي عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هو اسم المفهوم المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع وبمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذا موضوع للفقاع ايضا في الثبوت حتى يظهر من القرينة اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا وان الاول انما هو بالنظر الى الوجه الاول اذ المتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه ان المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة في غير ما فيه ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك انما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو لفظ المشترك بينهما فقط لعدم اشتراك اللفظي هنا ليرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به للاغلاء يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا اكما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع عن بعض الاعاظم في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في ردد من وجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وان خبره بعد صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظرهم هو علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة والفقاع خمرا كان بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه الثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث الاشتراك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع ايضا الاصل الظاهر عند ارادة الزائد على المعنى الواحد عدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا ومنقولا وعند ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة بينهما حتى يكون مجازا بحيث علم وجود هذه الحالات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية ومقالية فهو ان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له

الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية الحاصلة بسبب داع خارجي فيتصور هنا الصور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل دوران للفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من افراد المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا يتوقف فيه بخلاف الاشتراك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطا اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم نعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه انه كون صاحب الرتبة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة ما الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك ما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم قلنا ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن بل ربما تقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد مدخل بموافقة مقتضى المقام والخلو عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية لكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا من كلامهم شانه ليس له مزيد مدخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية مثل هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص غلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل لا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكان الوضع من الواضع فهذا الاغلبية المخالفة للاصل الطارية عليه ايضا من جانب الواضع لذي وان المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعتادة فكذا يكفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد عند تعدد موعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع عنهما مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة

الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف
الاحكام الشرعية والاخبار اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو دال
على جواز ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح
انه قال لا باس بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب
عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **فانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان
يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء
ثبت له اصطلاح خاص فيه اولم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي
او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد احدهما دون الاخر فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة
باستعمال اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف ان وجد كلاهما فان كان
المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام فان
الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور
بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل تحرير محل النزاع هو ان كثيرا
من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فيها كان وعاميا صار حقائق في المعاني
الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك
المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه
المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت
حقائق ولم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع لو وجدت
في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر
بينهم في الاستدلال لكل من الطرفين بحجج واهية اقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين
الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع
يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من
الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل
من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه
عند اللغوي ايضا وبما ذكره بعضهم مصادرة وقال الاخر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف
المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلول كونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم وبعيد وضع له وهو
معلول عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال
وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات
الشارع مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقائق في صدر الاسلام بل يمكن
يقال انها كانت حقائق في هذه المعاني في شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها في غيرها من الالفاظ
الكثيرة الدوران في زمان الصادقين ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين بل مثل
لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك ثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فالبعض

من المتتبع والتحري ولا يقصر ولا يفلدهم ان ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في ١٥
غاية البعد بل الظ هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني
عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة
ويمكن ارادة معناه اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه
وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان
الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط الصحة لعبادة
فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه منفردا او كان شرطا لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكذلك الغسل
هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم منه ان لا يكون المصلي
مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس اولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب
والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط وعدمه
وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية بدان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام
فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ
يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيانه كالغسل بفتح العين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل
العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانهما حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها الا
هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونهما منقولا لان غاية الامر ان تفاهم
بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب مركب
ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك
في كون شي جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة
ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد بل المكلف به هو المعنى اللغوي ولا
تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما
ثانيا دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان نفي بطلان قوله على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل
بفتح العين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته فاستعمالها
فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا القائل وثبوت
على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجري اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون
شي جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية المخترعة
فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة والاعم منها
وهذا الخلاف ايضا لا يبتني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة مطلقا
الى تلك الالفاظ فههنا نزاع في الحقيقة انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيح منها او الاعم
والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم نفسها من محصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد الصادق الماهية عليهما او لا بد من العلم
بالصحة فمع الشك في مدخلية شي في تلك الماهية جزء كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك الشي بالبطلان على الاعم

استعمال مع

مجاز

بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مبني على
القول الثاني انتهى فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتم صدق الاسم على المشكوك في جزئية شيء له
وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في لغة
الاترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه واصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات
المحدثة امر مخترع من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع
يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف بوجهين احدهما
ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات واستعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى
المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء
باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها فلا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن
كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ
هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انها اسام
للماهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم
انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان
الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة من الحدث والخبث والقبلة و
غير ذلك والثاني يقول انها اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للاجزاء والشرائط معا والثالث يقول بانها اسم للصلوة
بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرائط فتظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى
القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا
يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة واما على القول الاخر فبوضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر
عن الشرائط فيحصل الامتثال للامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها او بما علم من شرائطها وما نحن فيه ان الشك في الشرط يوجب
الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط ما يتوقف صحته عليه ام لا و
الوجه الثاني انه مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في الاجزاء
قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة
للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة
فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون
الناقصة مامورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له وتظهر الثمرة حينئذ فيما لو
نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فراى من يصلي ونقص طمانينة في احدى السجدتين مثلا او لم يقرء السورة في احدى
الركعتين فبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم شيء
وكونها مامورا ومطلوبا ويحصل به الامتثال شيء اخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا
ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما
لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول
بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيته لشرائط

...واذا اتيت به فاما ... / ... الامتثال فليتدبر ...

الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها او غيرها من سائر شرايط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم
بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر مما علم فساده ايضا
وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالاشتراك لصلوة الظهر مثلا
فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذا للشاك وللمتيمم والصحيح والمريض
والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من افراد الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله
وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك اذ هذه احكام مختلفة ترد على ماهية
واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكل من نفى الصلوة
بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل في اشتراط شيء لشيء اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم
اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا ولا يمكن زيادة الركوع مثلا
عند الاعتبار ولا ريب في كونها منها عندهم مع ذلك يعد ركوعا الا ترى انهم ارادوا صورة الركوع لا الركوع الحقيقي الركني
صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحسب
الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا
يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل
في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لان المعنى الحقيقي وفي الاول منع لعل المدعي لذلك انما غفل من جهة كون
الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيح وذلك لا يستلزم
وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر
كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة
هو مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد
منها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه نحو
الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال الضعيف هو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد
انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو منها في العرف
لذلك تراها العلماء هذا التداول في مبحث المجمل والمبين لم يحملوا ارادة نفي الحقيقة في الذات الا على نفيه من
القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ
اسامي للصحيحة صار قرينة لحمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا
ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي متشابهة بسبب نظائرها فيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا
اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان
اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فنقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما
العمل المنفي عبارة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه
البابيات الا كثيرة سواء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال بها
الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه متشابهة في النظائر من الادلة على كون
العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل ثم نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة الا

طهورلها ولا نا تحرم فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة
وتسكنا ان السورة ايض واجبة مع الفاتحة لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة
اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم كنفي يسمى الصحيحة
عن الدخول فيها فلو افسدها بعد الدخول بر الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما
لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظ ان مراده اكتفي بمسمى الصحيح في الحنث
يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول قولك يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب
المضي فيه من كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية ان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب
المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا غرض آخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا للجواز اكل الذبيحة
بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك نحو ذلك وذلك لا نتره ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان
الاطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق
الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل محض لا مر المضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان
مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا ينافي بل بالانكار ولنشر الى بعض ما
يفيد ذلك هو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لا بان بن عثمان عن الفضل بن يسار عن ابي جعفر قال بني الاسلام
على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا
هذه يعني الولاية فان الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة
كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسما للاعم
ذلك لا يتأتى كون المطهر في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كالشيء الصحيح من ان التسمية عرفية وان كان المطهر
شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام
الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال
الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض ودعوى ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصل بجعل واحد يكذبه الوجدان
السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناها الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط
لكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها اسما للصحيحة لا تفعليها في هذه الايام المفروض كونها في
غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك ان
يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام ثم ما ذكر ما يظهر مما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد
ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المتكلم من ندائه الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل
الصحيح وعدم الصحيح الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في مكان خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون
بان الفاسد لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته وتظهر الثمرة فيما لو جهل
حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة
في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحيح عنده وعند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو
حلف ان لا يبيع الخمر فحنثه ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع لا ينافي ذلك حمل فعل
المسلم على الصحيح كما كان ينافيه في المثال المتقدم وان كان ذلك ابض لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جواب الخلاف

في المعاملات ايض ومما يؤيد كونها اسما للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او
مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون
الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تعلق
بالصحيح على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد
الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات
ايض ان قلنا بدلالة النهي على فسادها ايض ومما يؤيده ايض انه يلزم على القول بكونها اسما للصحيح ان يفتش عن حال
المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه صحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحيح لا يكفي
هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا
صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء وهو يرى بطلان
الصلوة بذلك لصالح قد يكون رايه ورأي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده
المطابق لنفس الامر بظنه وكذا الحال في غيره من الخلافات في الاجزاء وسائر الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادات بالاجزاء
شيئا واحدا اخفى بني عليه الجمهور الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذا التفحص والتدقيق
ويعطون على من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسما للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار
والامصار على مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
او ندبه وما يأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد بطلانه مثل ان ترك الامام السورة
او نحو ذلك فيما لم يعلم بطلانه بجواز الاقتداء به وبصحة صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والفعل الثابت من المنع
هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على
مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه في الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو مؤول لانه
يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايض وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص
ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وسائر العقود على الماهيات الجعلية ايض الثاني ان الخلاف في
كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايض وهو ايض كذلك قال المحقق ره
في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن
وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص
الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار
عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد
لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام
المحقق على ما ذكرنا من ان الظ والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف
الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي
فيمنع المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايض لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق
معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة
فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم

تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل عليه كون الفاسد بمعنى مجازيا
فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلام ثم اول الكلام الثالث ان الدخول في
العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه لصحيح غير الاتيان بالفعل
الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران المحتمل وضعه للمجموع و
للكل الكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان اتمها
فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمها فاسدا
ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ومراده من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت
هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا
خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم
من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه
او تأييد للدليل به وملاحظة الانتصار وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في
وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك واما ما استدل لهم بان الاصل في
ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا
الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق في العمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها
فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد من الاحكام والشرائع العبادات وكما ان سبيل القطع بغير الاحكام
كما وردت منسد لنا فكذلك بغير قدر ماهية العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادات لمن يبقى غيره معلولنا ولا
يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلولنا ولا يحصل الامتثال
بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق
يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات
او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص
والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص
ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام ولو
قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل
الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد منها من الاحكام التي هي
علم اجمالا بالضرورة من دين محمد قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية
الفحص عن الادلة ولا فرق بين ان نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم
رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب
ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب انضمام امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد بعد
استفراغ الوسع نرجع الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك
في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمامها وصل الينا من سلفنا الصالح
يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في

ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا اهل هو من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء ام لا ورأينا ان
دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر
يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل بمجموع الامرين الظن بان ماهية
العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين بها لما بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة
السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى لا يمكن التمسك بالاصل
لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع
بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا
اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار
ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها كما سيتضح عدم
الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل
العدم ايضا سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص
جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع
على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا
ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل لا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر
او شرط اخر وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثباتا للماهية و
تعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع
ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلوة الاخفاتية
وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بان زيادة الركوع مبطلة فقد ادرك الركوع
فيما بعد وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي ما
دونها اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له
بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة ومن شأن المخالف
وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر
من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع
تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى وزيد تشنيعا على ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع حينئذ يحصل بتكرار الصلوة فيصير الامر تشريعا
وما ل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج والترجيح
بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا كان العمل بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي مع
معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه ان المحقق في
محله كما سيجيء ان شاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مراده من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب
مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا للاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة
هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها

اشتغال الذمة

كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة بالاصالة
على شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو لقدر المشترك لاشتراكهما
في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان
معنى الاستحباب واما المعارضة بان اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وفيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة
المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق
العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب
الابقاء المكلف في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض
لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما
هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة السابق لم ينقطع
الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمنا هو شغل الذمة بما يظهر علينا من الطرق
الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في
اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فلانه
الصائر غير اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي
للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء
واما لو كان الاشكال في ثبوت شرطها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل
بالاصل انما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان
غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت كما يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن
صلوة وقع فيها فعل كثير بمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما الاول
فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى
اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بكنهه
وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما ينفع بالنسبة الى المعنى بوجه ما لا من جميع الوجوه
بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا
فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام الاول بيان
تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما في صنفه من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة هو
ذات الركوع والسجود المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان
المراد بها فقد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى
الصلوة ولكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فيها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها
ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فكون
تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القول بثبوت الفاظ
العبادات في حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليه عند الشارع فان كانت عند الشارع الصحيحة فكذا عند المتشرعة وان كانت
الاعم فكذا عند المتشرعة ولخفاء عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان

تابع لما تقدم في ماء السيل ونحوه

الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضربها عقلا والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت فساده تحت الحقيقة العرفية
لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعي والتسمية ليست شرعية
فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع
لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى
العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل في مهية اخراج الماء منه وقيل يحصل بالمصاوقيل يشترط المطلق
وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتبادر عند عامة اهل العرف
واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات بما هو متبادر عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول
مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام والقراءة والتشهد والسلام مع كونها
مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان المهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا
فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات
التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفي كون السورة ايضا
جزء لها ام لا وهل هو مشروط بشيء اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه لم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء اصل العدم
ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت الاشارة فيه
لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى
ان الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في المهية فان قولنا الطمانينة
بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع كما يمكن ان يقال
يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع هكذا
تتميم يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التنبيه والاشارة والاشعار كون مهية الصلوة مثلا هو
التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك المجرد حصول المهية واما الزايد على المهية وغيرها من الواجبات
فشروط وزوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان يا تنتفا
كل منها ينتفي المركب وجعل لبناء الواجبات احكام اخر فليتامل قد تبين لك في الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على
غيره وهو فيما خص به مما حصل الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احتاج اليه انما هو لاجل تفهيم
المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان غيره لاهل زمانه فكذا
ايضا كالدابة وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة
اخرى منهم كلفظ الرطل الذي يختلف فيه اهل المدينة واهل العراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان
من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي والمروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف
الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة ونار الصلوة كافر وكذا تارك الحج
ونحو ذلك فان كان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي ففيه وجوه القول بالاجمال لعدم الدليل على التعيين والقول
بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتشابهها في الاحكام الشايعة لو كان للمشبه حكم شايع والا فالعموم
والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان مثل فلان ايضا كذلك بل هو ظاهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا قانون
اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال والتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان

٢٣ مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه قد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين الواضع اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال عند الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد نتوقف في المعنى المراد حتى تعين بقرينة اخرى ولا يحصل لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فانه قد يكتفي بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان الا ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال بما وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحو ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد ينبغي عن اعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه بشرط ما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه الا اقول ان الواضع يصرح بان اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا ما بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميات اولادك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة ان المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ حصول الرخصة في كلها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه

بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمال الا في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد لك الاستعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فلا تجد الرخصة من نفسنا هو الحاكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف استعمالا في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال الا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس واستعماله في الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية كما وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعند عدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة ان المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان والافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم والمسمون بمسلم ونعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيده ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزوم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيها من قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا الفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام او التنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والكلي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظ واما مجازا فلاشتراط استعمال

٢٢ مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له
اي فيما عين الواضع للفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال
في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فانه لا دلالة على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك
فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال عند الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع
فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق
حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد
نتوقف في المعنى المراد حتى تعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان
المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان الا ان
ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين
عند المتكلم غير معين عند المخاطب نظرا الى ان الاجمال بسبب تعدد الوضع اما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما
وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحو ليس حقيقة وان كان مستعملا
فيما وضع له في الجملة وقد ينبغي عن اعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني
ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة
عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة
اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد
دلالة اللفظ عليه بضم لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه الا اقول ان الواضع يصرح
باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة لا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع
ايضا بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له
كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين
ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له
هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له
كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليين الحاصلين من ملاحظة انضمام مع الغير وعدمه انما هو باعتبار
المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد
ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسمياتك لدا هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول
اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة او لا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد كما هو
باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي
توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا
رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة ان المجاز مثل الحقيقة
في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع
بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع لنوعه ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة
من العرب في كل فرد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب بخصوصه منه

بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمال الا في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع
وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد لذلك الاستعمال
في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من
ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فلا تجد الرخصة من نفسنا وهو الحاكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات
ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال الا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في
النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب
حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر
الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذا وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل
في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع
الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية
وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا
اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وجدنا غالبا ولم يحصل لنا العلم
بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط و
العلم او الظن بالرخصة الرابع المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان والافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء
المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير من علامة المجاز فان شئت اختبر
نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم والمسمون
بمسلم ويتغير في الاعلام المثنيات والمجموعات فهو كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا
ثم يثنى ويجمع يؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في
مثل عينين اذ جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم منهما قرينة
اخرى لان التثنية للنوعين لا الفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة
المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام و
التنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة
واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما
ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين
المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا
فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية اذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل
واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات
فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع بان يكون
في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي
ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا
خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظ واما مجازا فلاشتراط الاستعمال

للفظ الموضوع للجزء في الكل ويكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما
مرت اليه الاشارة وهو مستقيم فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية
والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في
المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة
الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما
وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت
ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ
الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء
الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك التنزيل وجوه سبعين مجازا في استعمال واحد مثل العين بالنسبة الى
سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة
من انهما حقيقتان في فردين وافراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ والاشياء كذلك للزوم الاشتراك وتكرار الوضع
الى القرائن لو كان كذلك فالمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية
والجمع مما يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا ينفكان فيهما الحالة في
حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا اذا اريد به الشيئان سواء اريد منهما الفردين من عين وشيئين مسميين
بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة وقيدها
بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا من
من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف
والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل
عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد بل الاثنينية
الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة
فيمكن القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد
من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من ماهية معينة
وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي
بالمعنوي فيكون استعماله الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا
المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت
العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه ثم مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول
بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا
الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتدبر ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكر من مجازية
التثنية والجمع من كونه من باب الاستعمال واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر من انه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة و
ان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرنا

في التثنية والجمع من اعتبار الاستعمال ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع
او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك ولو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلاة الاعتناء
باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس لعدم
ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه
على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال لانهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن
اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز
الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال
ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من
جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به
المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فيتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل
عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية و
الجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان و
زيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا
في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا
وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في
التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية
والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعي في المفرد حق والجواب عن التثنية
والجمع تمام الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعمال وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات يظهر
وقد عرفت ما في المثبت حق وجواز التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما
حققنا الا ان يراد الاستعمال كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح لثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا لان ارادتهما
معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد
ليس ارادة المعاني مع تعانقها لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى
ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **فائدة** اختلفوا
في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا
للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت
في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانا نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة

المانعة عن ارادة ما وضعت له ارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر
ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي
وملزوم معاند الشيء معاند له ومنشأ هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان منشأ ما ذكرنا عدم رخصة من
الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان
المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا
ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
هي المانعة عن ارادته بالذات مطلقا فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا من ان يحكم بان المراد هو الاول
لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ
موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ ح مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في
الاصل السابق بطلانه ولكن بعد تسليم ذلك نقول ان ما ذكر يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي
والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظيره في
حجة المانع مطلقا في المبحث السابق والاولى في الاستدلال هو ما ذكرناه واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب
كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معقول لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه
معقول غاية الامر انه يفهم منها بالتبع لا بمعنى انه قصد لها بدلالة الالتزام او انه يفهم من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه
بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل
وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه
ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في
الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة
الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز
ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى
الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا دلالة ولا ينفع ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع
فلا يصح فرض المعترض ان اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بالنهم في تعريف الكناية
طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فبانا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينة المانعة والعكس
جعله من باب الكناية وبعد تسليم انه لا بد من بقاء القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا
مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسألة مثل المسألة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات
لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية وقد يعترض
ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بدلا لا ارادة بدلا عن المعنى المجازي واما

بالنظر

بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما
مرادا بارادة على حدة باعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة
انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى
ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس ارادتهما
منضمتين فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو
التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا يتعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز ليست قرينته معاندة لاستعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي في الاستعمال واحد انما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له ولعل منشأ من قال بالجواز بعد تجويز ارادة
الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك تناف فلم يمنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر
الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه ومن قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين
فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا يتعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ
موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة
في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد بكل واحد من المعنيين على
سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث
يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما
بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي ح مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز
مع الحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول لو لزم دون اعتبار الانفراد
اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافيه ففيه مع ان ذلك يستلزم
عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى
المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم
يتعين المراد الآن مع ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما لا يخفى فان المفروض وجوب
اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت
من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر اوضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في زمان وجد المبدأ فيه حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد
يصير قائما مجازا او الظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به تلبسه على من يتلبس
بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان مأخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما
صرح به جماعة وقد توهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع
وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ على اطلاق لفظ المشتق وارادة
ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما
حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا
كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما
امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر لك [illegible]

٣٠

يتلبس بعد بالمبدأ ايضا ثم وهنا تغيير اخر ان احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيهما
استعماله فيما حصل المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظ
ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظ عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور
بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مط وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مط وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وق
هنا اقوال اخر منتشرة والظ انها محدثة من الجاكل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة
وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى ففرقوا
بينها لو كان المبدأ حكميا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودي
على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم
بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مط لنا وجوه الاول تبادر
الغير منه هو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة فيما انقضى عنه ايض للزوم الاشتراك
والمجاز خير منه كما مر مرارا وما يتوهم من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال
فهو استعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مما الكلمات
اكثرهم بل كثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايض للزوم الاشتراك
ايض ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم
يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار
اسود فيمكنك عنه سلب مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهوم اطلاقه
على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا
يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة لكن يتبادر منه حصول
المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا
ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غير انهم يقيدون الفعل
بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل
بمعنى الحال او الاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما
هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع
الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان
يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فقط فان ذلك ايض لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا
بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا ينو الله ط
المنقلب عنها هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة والاضافة للنسبة التقييدية فان قولنا اناء
صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويتسلق الاخبار بالصفا فيلاحظ هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق
هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه الزمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كل في الحال وقد يكون
في الاستقبال كقولك ساشرب ماء صافيا وكذا الحال في الجوامد كقولك اشربت عصيرا وخمرا او ساشرب خمرا فانه حقيقة
وان كان ما سيشربه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل

٣١

في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقيان وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سابقا وقد استدل
بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي ايضا
وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان معناه ارادة الخصوصية لا المعنى العام مع انك قد عرفت فساده حجة من شرط بقاء المبدأ فيما لم يكن   مشترط
المبدأ من المصادر السيالة امتناعها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهي قبل حصول جزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في
ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من تكلم وهو مشتغل به ولو تحرق منه انه متكلم ولا يضر السكوت القليل بمقدار
التنفس وازيد بل بمقدار شرب الماء ايض في بعض الاخبار وحجة من اشترط البقاء في الحكمي دون الثبوتي انه لو كان شرطا
مط للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب بان ذلك الحاصل للنفس من التصديق
هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي
انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة
السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايض يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك
انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايض وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم
عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايض للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن في ايام اولئك فان حال الاطلاق بل المعتبر ايضا في احد الازمنة الثلثة
ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد
من الازمنة اول ويلزم ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايض وقد يوجه بان مرادهم ان
المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام الشامل وما هو اعم منه لا يشمل الاستقبال وكيف كان
فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال والاخرين في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده
وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه فان كان محكوما عليه فلو
جعلناه في الفرد المشترك ايض للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على   حقيقة
من لم يتلبس بعد حين الاطلاق ولم يوجد ايض هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا
يثبت لا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع
من عدم دخل الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا
سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت
بالاستصحاب وغيره من الادلة **تتميم** ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب و
المضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ
يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب والمتعلم والتلبس وعدم التلبس متفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس
في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بحيث يحصل الرجوع اما الاعراض مع قصد
الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين ايض مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم يشتغل
لعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما وان طرء الضد الوجودي كاصل ذلك الفعل ايض واما في
الاحوال فالتلبس فيها ايض يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها
كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتأخرين

واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات
بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ واعراضه
سواء كان المشتق محكوما عليه او به سواء طرأ الضد الوجودي ام لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من
دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي
كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الاوصاف تمايز عن الطبع السليم
في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه من التخلف
ذلك فنقول انا جعلوا ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة
منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا ملكة نظيرها في الانسان وعلى هذا
بعد عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ فيها الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها
ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذات ثمرة
مثل عدا المعنى والثاني المعنى المعهود الحالي فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك لنا الطبيعة الاولى
في الاوامر والنواهي وفيه مقصد الاول في الاوامر قانون الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين طلب
فعل بالقول استعلاء او الاولى اعتبار العلو مع ذلك كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر المبحث والمراد
بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وربما قيل باشتراكه مع ذلك بين
الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة ولعل من
يقول بان الامر حقيقة في المركب من الامرين حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول لا يدان يقول به ايضا بتعريفه
الاصطلاحي معنا العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعا كما لا يخفى
وهو الاظهر عند التبادر ولذلك وللاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون الاية وما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب
عنها مراجعتها الى زوجها الا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب
لان كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول
مناسب لمعنا العرفي المتبادر منه من يقول بعد افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو ممن يقول
بان الامر هو الطلب من العالي او من استعلائه مستعليا وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهومه الندب ايضا ويجعله
اعم من الندب وستعرف بطلانه ولعل من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب ويمكن
كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة
فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما
فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن
لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهذا ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتميز
بين الالفاظ التي تطلب بها حتى يعلم انها امر او انها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان مما يتشرف اصل الامر
كقول الامر لك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق
من لفظ الامر كالتسبيغ الموضوع للطلب مثل افعل واخواته ودويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حده

نزاع برأسه فزاعمهم في ذلك ان هذه الالفاظ على الوجوب بنصوص على صواحبها ان العالي اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم
منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته لذم العقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي عن الامر حتى يثبت خلافه فيكون
حقيقة في ذلك ومطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام
والحتم مثلا ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب هل يفهم منه الالزام بمعنى لزوم
الذم على الترك وعدمه مما بعد عن فرضها لها ام لا وثالثها الصورة بحالها ولكنه هل يفهم منه الالزام من العالي المستعلي او
الذم والعقاب او لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال يجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى ان النتيجة
اذا الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام على هذا فيمكن
اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك
من المجاز وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب بان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بالعلو والتسفل
الطالب فالوجوب شيء زائد السؤال الذي يدل على الندب فكذا الامر فهو التحقيقي بعد ضيع خصوصا الفرق بذلك المعروف
ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني بالحتم والالزام الامر
حصول الذم والعقاب انما يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه الحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن
تفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن
الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام عند كونه من جهة
انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن
السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاسد لانهم في دلالة الصيغة على الوجوب بالعقل على الترك اذا قال السيد لعبده افعل
ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي التمام الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب
المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب
المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل
فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على
الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر
هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم اعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في اشتقاق
ايضا والكلام في الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا
وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم هاهنا مشوش جدا ووقع الاشتباه بين المادة والصيغة وحصل
الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على
المشهور بين الاصوليين انها حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما
معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب
وقيل بالاشتراك بينها وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وهاهنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة
والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لانا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترخيص في الترك فان معنى الوجوب
وغيره امر بسيط اجمالا وهو الطلب الحتمي الخاص لكنه ينحل عند العقل باجزاء كاجزاء الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما
فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص انما ينحل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى التعريف بان البشر

قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا ذمه العقلاء للترك ان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا ينصو في ذلك الا لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر و قبحه ثم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه اعتقادا ان هذا واجب وذلك ندب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قائم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمالها في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكل استعمال للصيغة في المندوب فقط لابد من قرينة في اللفظ وقد تستدل ايضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم لا تهديد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي لئلا يرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدل لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره لئلا يرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها الاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على ان الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة والتهديد على مخالفة ما يصدق عليه الامر فيفيد ان الصيغة ما نحن فيه ان الامر انما يصدق على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد بها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطلقا المعنى العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبر في ذلك حيثية العلو سيما التعريف الاول هو مستلزم للوجوب عرفا ولان ان صيغة افعل الصادرة عن العالين يعتبر فيها بالاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه بحيث في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفق عليه كلمة الاصوليين والمحققون لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا و افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افرد البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا وفيما نحن بصدده قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لابد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو تم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك التضمين لاجل صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل خصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امر تعالى فيه وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة كون الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه الاصل لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان للآخرين انما تصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب للسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وما قيل ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض

اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا فقيل ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم فرجع بالنسبة لله الى محض المخالفة التبعية لغير المقصود بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذا شيء ربما يعد من تبعها نفسه على المعصية فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر ارشادا وتكذيبا خلاف الظاهر و قوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ان الذم على الجهتين اذ كانوا هم المكذبين لاختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله ع واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك لا يفيد الا الوجوب مع ان بناء المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر النبي كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظرا الى حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وبجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمنا وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذ استعمل كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم وحجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن نقول للناس على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وتركه عصيانا وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على ذم من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهم كما قيل لا اتباع اعم من المدعى كما لا يخفى وحجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بما احطت مما ذكرنا وكذا جوابها تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة و يرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب بدليل آخر

ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع اما معه فمساو مع الحقيقة ثم لا
اذا غلب في المجاز بحيث يصير صاحبه فيصير حقيقة في المعنى الثاني وانى له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدعه احد وبحال
ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الرجحان على الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في
حقيقته بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية
اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذلك العام مع انه بلغ في
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع وايا مجموع الرواة عن مجموع الائمة والذي
يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد منهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام
اوتوهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة والتوقف
بما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بناء على المنع
الشامل للمتبادر بمعنى بحيثية النظر الى الوجوب فما تقدم من تقديم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى
الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا
وكذا مع افادتها الظن مع كون الاصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود من ملاحظة المقام الالتفات الى هذه القرينة وقوع
الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيكون مرجح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة
على حصول الترجيح الظهور ولما كان قرينية الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في
باب تعارض الاحوال والافالمدار في التعارض حاصل جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى
تفاوت الناظرين بالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها
الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة
مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن فوائدها من لم يحصل حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم
مثل بقول المولى لعبده اخرج من المحبس الى المكتب وبمثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد نهيهما لمانع قال بالوجوب مضافا الى المقتضي
وهو دلالته على دلالتها على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر
هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على زيد من ذلك واما عدم منافاة ثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب الذي
جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اضعف
وهو ان المقتضي موجود وهو صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب
للحظر لا يجوز الانتقال اليه لان الاباحة ايضا ضد له وفيه ان المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على
دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع اعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما
المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به دون
شيء يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس ايجابا بل انما هو رخص فيه لا الوجوب
لا بد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر لا يمنع ترتب الوجوب من موضع خارج كقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن
الخروج عن المحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور هو المحبس من حيث
هو خروج عن المحبس لما هو به هو خروج وذهاب الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا

المشركين فهو لو مع الحظر لا غير الوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وبعد حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وفي هذا اليس دلالة
اقتلوا على الوجوب في شيء وكذا ترخيص الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه من
النسك لعله بل لنا ان فيما ذكرنا نقد على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما
القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة
ما ذكرنا تقدر على ابطاله ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه و
بين العرف لغة **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا و
شرعا بان يكون تركه اثما او قيل على المرة وبظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا
بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم الدلالة على عدم التكرار فيكون الزايد
اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال والاتيان بها ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على من يريد الزيادة على
المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد بين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ثم يمكن
ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال
الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكر من الاحتمال الذي نشأ من القول بكون ما لم يرد عليه الشارع دليل
تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق عند المحققين هو الاولى وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي
انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا
تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر من المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع
قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر الصفات الطبيعية فيكون خارجة عنها فلا
دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها الا ان العالم لا يدل على الخاص والهيئة لعارضه لهذه المادة لا
تفيد زيد من طلبها بحكم العرف التبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر فالاصل عدم دلالته شيء اخر معها فما قيل من ان المادة انما
تدل على القيد فالهيئة تدل عليه معرض لمنع مقايسته القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه في اللغة وبعد الاتفاق
لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجابها والترك يجامع كل فعل بخلاف تكرار المطابق
وقولهم بانه لو لم يكن للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضيحه كيفية
التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم نهيه عن ضد النهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام
اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون
لعدم استحالة ارتفاع الضدين مع فلا يتم الاطلاق ومنع لان النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة
خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تبع للامر ان دائما فدائما وان فوقتا فوقت وان اريد بالضد
العام غير الترك فيسقط المعنى الاول ويجيء عيب الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد لو امره السيد بدخول
الدار فدخل مرة مردود بان ذلك العلم من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول
الثمرة وعدمها بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متتابعا واما لو وجد افراد متعددة في ان واحد مثل ان يعتق
المامور بالعتق عبيدا متعددة انه اجزاء الوجه فعلى القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على
القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلع القاعدة

في الضدين

لو احتج الى التعيين ويكون غير معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد ان لم
يجزه فلا يحصل امتثال الصلاة واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج الحكم بالمرة ايضا وعد ذكرنا ان الاقوى ما
الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله
كصاحب المعالم رحمه والتحقيق بان ان حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال
عقيب الامتثال فان الامتثال انما حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد الاثنين والازيد
انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد
الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاجتزاء
بالمرة الاولى لسقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد
التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب
التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه
بل هو من قبيل التسبيح والتثليث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول
بالمرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانه بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق يعرف
انه لا يتم ما نقلنا انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا
تتمة ما نقلنا من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتدبر حتى يظهر لك حقيقة الامر وقد يقع
الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا للوجود المقتضي
وعدم المانع عاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال فالنهاد لا لسنه عليه مع فهم
العلية يعني كون الشرط والوصف علة فيكون من باب منصوص العلة والسيد المرتضى هنا ايضا من المانعين لعدم اعتبار
منصوص العلة عنده وسيجي انشاء الله نعم ان الحق حجيته والاقرب التفصيل بتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط
مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار
اصلا الا ان يحملها على العموم لوقوعهما في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لما لم تدل على العلية
على ما هو التحقيق كما سيجي انشاء الله بل فيهما اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح جوابه فلا اعتبار بها ايضا اما اذا
فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني
فاجلدوا او ان زنى فاجلده ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك
من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وبغلبة حمله على التكرار
فيما ذكرنا انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بانه لو قال ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان
دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل انه ذلك للقرينة فان
من دأب العبد اذا شبع بحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية **قانون** الامر لا يدل بالصيغة الا
على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليس مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية واينما حصل
حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون

٣٠٩
الثاني وما نسب الى القائلين بالفورية بتبادر الفور في السعي عند قول المولى لعبده اسقني مدفوع بانه القرينة ولانزاع فيه
مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يتخلد بعد ذلك الا ان
على الفور لان الغاية في قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت لانها على الفور وان الذم لعله يتم لا لاستكبار الى فعله بها
قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين
والاول ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة
في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه تارة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات
الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوب الامتثال
ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه لا التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل البراءة والا فلم
يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفته لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور
ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر زمنه الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمنه الامكان
والموقوف على معرفة اخر زمنه الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على
العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب التسليم انه يجب
تاخير الفعل عن اخر زمنه الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة
التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فورية
خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب عين عدم تاخير الفعل عن اخر زمنه الامكان مدفوع بمنع
التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر زمنه الامكان في اول زمان التكليف بذلك وجوبه محرم وما يتوقف
من ان تحصيل البراءة اليقينية مستبين عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني
من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو مثل سائر الواجبات الموسعة والممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل
اليقين بالماهية اما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور واما
ما اشترط في الصيغة وفي مجردها من حصول الاثم وهو مم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل
يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية
كانت طالق وهو حر فصل للحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس عن طريقتنا
في اللغة فيهما مع انه فارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال واقرب ما الاول
الى الحال المعبر عنه بالفور وما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعد ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي
متحقق في الامر ايضا والكلام في الانشاء ايضا نظير الكلام في الامر فان المتعهم لا يمكن في ان الانشاء وكذا النهي فمن ذلك يستكشف
تفاوت مدلولات الموارد المستقر فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وطالق وبين الاستفهام والفعل المشترك لا يثبت الحكم الا
ان يقال المعلوم من هذه الموارد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها معا دونا لحصولها او في الان المتصل بها وما لم يكن كذلك
في الامر فتعين الثاني والتحقيق ان مطلق المستدل ان كان ان المحصل من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم
حاصلة في الحال الحاضر فهو جيد لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال
فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال
فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سيجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال

لاحال لتلبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه ولا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة و
هنا طريق آخر يمكن اثبات المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم منه اقتران معنى الفعل باحد الازمنة
وهو المعنى الحدثي ان شئت قلت نسبته الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبته الى المتكلم فكلها افعال في حال التكلم
هذا اذا نظر الى ذلك الشاهد النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه ممنوع بان كلام النحاة مع عدم ثبوت
اتفاقهم على ذلك ضعيف خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب كما هو مقتضى الطبيعة في الحال والحاصل
ان الامر مأخوذ من المضارع لا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدل لوجوب الفور بقوله تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات لان الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله
فعل المأمور به سبب لانه قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما فيثبت على القول
بالاجماع كما هو الحق ويثبت في الثاني بعدم القول بالفصل ولا برهان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا وه
حاصله الاستدلال لانه لا يتم المط بعدم القول بالفصل لان الاتفاق للفريقين فيكذا لا يدل على ارادة فعل المأمور به
على الاطلاق انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يتوهم من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة
فلابد من حمل الامر على الاستحباب فيلزم اما تخصيص المط بعيد التخصيص لتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكان الكلام
في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب المنافاة لدلالة الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم
الملازمة المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة و
استباقا فان المأمور به موسعا اذا صار فيه لا يقال انه مسارع فيه انما يمكن تحقق المسارعة بملاحظة الوسعة في زمان
الرخصة كما يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة على القول بالصحة في صورة التاخير في الفورية يصدق عرفا
المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقول لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا لمن عجل في اداء دينه
حين المطالبة ومطالبة الدائن هذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم
ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا لان الاية
لو سلم ظهورها في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات منع ظهورها وما ذكرنا من تبادر في المهية في الاوامر المطلقة ظهور
ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاية على الاستحباب فكيف ولا ظهور في الاية المسارعة صلا فان الامر بالمسارعة الى
سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه لا يدل الا
في التوبة التي هي فورية مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بان الاستعمال ان الاصل
فيه الحقيقة ويحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر المهية لا بشرط
ينفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع
استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انهما المهية مستقلة وجواز التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظ خلافا في صورة الاشتراك فانه لا يجوز كما
اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المأمور به نحو
كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد للتهيؤ او البعيد المحتاج اليه ولم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن و
هذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتدبر **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك
الامتثال عودا في الزمان المتاخر وعدمه فرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل

ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده اما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر ايضا
فقف على مصرح قيل وهذا الكلام غير مفيد لفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان
منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تدل على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق
فان اعتمد على الاول فيلزم القول بالسقوط لعسر دخول باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزم القول بالثبوت لاطلاق
الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور به فان لم يفعل فيجب التعجيل
في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على بعده لتسليم كونه من قبيله بان وجوب القضاء انما يقتضي
التوقيت في خصوص الزمان المعين فلا ينافي الامرين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت
من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفواته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى
تفريع المسئلة على ان التكاليف في الموقت هل هو تكليف واحد او تكليفات وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد او لا كما ذكروا
في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظ من الصيغة على القول بالفور انها بنفسها تدل على الفور هو الوجوب في اول
الوقت كما ذكره والظ هو التحقيق فهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل
ولا يجب التخصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا يبقى بعد انتفاء الفصل كما
حقق في محله فالحوالة القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا ينافي الامرين ما ثبت وجوبه من الصيغة او
من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد فيلتبس بالموقت
قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وليسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في
الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظ ان الموقت من الثاني وما يثبت فيه الفور
من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين يدعون في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجيته كون مفهوم المخالف هو
اللفظ دالا على النفي منطوقه ومفهومه متخالفين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم
قانون اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب
في السبب دون غيره ورابعها الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب
كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع
والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمها الى الاصلي
والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد تسمية للثاني بالواجب
مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك نقيد الامر في صدق الحقيقة بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدمات
الواجب المطلق وهو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على
ما يتوقف عليه وجوده كل ذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العقاب
للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط لم اذكره ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك
فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج دليله الاستعمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة
الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسيعرف الكلام فيه الثالثة
ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع
فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه شيء بل يلزم من وجوده

عدمئ واما التقييد بقولنا الذاتي احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود وفيما سبق
خاله عدم لا وانعقاده فلا يكن العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية
والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا
يبتنيان على وضع الشارع حتى ان كان قد يكون بوضعه كالاسماء انما هو اتفاقي وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات
الواجب التي تتقدمها الوجود وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العقود و
والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب
والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان
بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك من المولى عبده بالكون
على السطح فالسلم نصب للشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا فيظهر لك ان ما يستعمر بعض الكلمات ان السبب هو
ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مثال العلة التامة والجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب
الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على
القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها
على الاتيان باكثر من صلوة لو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما
فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة
والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين نظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى
كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا التوضيح ثم الغير
والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة تعم من المقدورة
بالذات وبواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية اعلم ان الاطلاق والتقييد
للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى
مدلول الواجب المطلق من امثلة الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يصار الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك امر فعل
لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير اللفظ
وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان بيان الادلة تنعقد في بعض الموارد الناشئة الوجوب
المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منه في الامتثال مما لا ريب فيه
ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي يحصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون
على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب واحد او تكليفات وخطابات بمواحدها الكون ونصب السلم والذهاب
بكل درجة من درجها ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه بالنذر واليمين وحكمهما في ثبوت العقاب والثواب على ترك
كل من المقدمات وفعلها بما يتوازن القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات
وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه
خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب
واما البطلان فلا يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ويكل ان ذلك
انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع قطع النظر عن جعلها علة لتحصيل اشتراط الواجب بها وتوقفه عليها من جهة الوجوب

الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من
انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالا لهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد من مقدمات المقدمة
فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد فيترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي والتاسيس النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان
فاعلم معا فيما السابع في دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية فاللفظية على قسمين ما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة
افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا
اما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما
يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد الالتفات الى الخطاب في شيء اخر كون ذلك
الشيء لازما مرادا عند المتكلم وانه يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع او لم يقصد المتكلم ايضا به الخطاب بل لم يلتفت
ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل العقل لكن حصل
بواسطة خطاب الشرع فيقول لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه
الدلالة معتبرة ايضا محكمة في المسائل شرعية كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واللزوم
المذكور في وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم له بل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم
الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا
ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام
لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين بتخليص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر وانه للتحصيل المطلوب
بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير انواع
المهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا
من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما
انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه
لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان
وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع
احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلال لهم الاتي على اثبات وجوب المقدمة
وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا
المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما
علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب
النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها
دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول
التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر ثم اعلم ان المقدمة لا تنحصر
فيما كان مقدورا للمكلف او في طاقته وكان مستشعرا به فذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمة
الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن

المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف مما لا يتفطن ولا يستشعر به انه من المقدمات فان من وجب عليه السعي
تحصيل الماء للوضوء فجاء من اعطاه الماء سقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله
فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك ولا كلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة
هو الكلام في مثل حصول غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو تحقق ذلك ثم نابه عنه فعل الغير
فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقتضيه قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن
على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا للاكثر الاصوليين سعد نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض
الاصوليين والتمهيد للثاني في تمهيد القواعد بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية
ونسبة جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم
بوجوب السبب مع العلم باحتمال التقييد يتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه فهذا بعينه قول المشهور
في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل عدمه ولا دلالة الامر عليه باحد الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين حتى اما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يعقل
ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هيهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من ادى
المامور به مثل انه ما واحد وان اتى بمقدماته لا يحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد لا يحكم العقل
والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها الا ان المذمة والعقاب اما القبح او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل
العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بفعله فهم العرف كما بيناه
4 نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها
للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يقال
انه ربما نام شيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجبا لانا انما نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين
مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم لا يكون على تركها
ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح
والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي وان قائل في ظاهر الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا
ان يقال بدلالة مثل الخبر القائل بان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع
البلوغ حتى فتوى الفقيه فيها احتج الاكثر بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة
لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا كلا انما ما طلا
وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى
بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي
لغاية بعد عن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخل
للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال لا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل
دار قوم عصيانا في بادرة فهو مكلف بالخروج عنه واخراج ترجيحه في خروجها وعدمه قلنا في بالمحال فيه تصيا المكلف
هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل هو ان المقدور

لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر
وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنقول ان التكليف انما يلغو بعد استحالة مثل هذا
التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان
هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز التصريح الامر بجواز ترك المقدمة كما يستظهر القائل بالوجوب ويقول انه لا يستقيم عن الحكيم
فكيف يجوز بجواز الترك مما لا يجوز ترك يكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم
اما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب
على ترك المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم
فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا
التامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه فقد يوجه لك بان اقتضاء البراءة
التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر من الشرع بوجود ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل منفردا اذ هو
من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول
المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فانا عاقبك على
ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والدليل
يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون الذم على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث
لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة تركناها واما ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر في
ادلة
مقدمة المسبب لا تتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب الا بالقدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا يجب
ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو
مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة
شرط الواجب غير مستلزم له كالطهارة للصلاة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه
ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد
الموجود او الممتنع كلاهما مح فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذا الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب
المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الاستناد
بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب فهو ايضا مسبب
لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالسبب ههنا ما لا واسطة مقدورة بينه وبين المكلف
لا كل ما له علة فان انتهاء العلل الى الواجب تع لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والتنبيه المشهور لا يغني في مقام البديهة وما
يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون
رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان
الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الغرض انما هو السبب لوجود الكلي
فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة مقصودة اصالة نعم يمكن ان يقال ان الامر به

امر بالمسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل
النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا ما هو ممكن الحصول من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الآن يكون نفس الاحراق
مامورا به ويكون الاعلى وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق بغيره فهذا هو مقتضى استدلال السيد
ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل محل النزاع فان الظاهر من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول
بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما هو متوجه هنا الى السبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم
ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مسندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق
الى المخاطب كما في امر الملك جنده بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان
اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن كلام السيد هو المعنى الثاني فيخالف موضع النزاع بالنسبة الى السبب
وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه ثم ان القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن
واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الآتي بالمشروط اتيا
بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم
توقفه على الشرط هف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني
وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف
المامور به يختلف كيفية المامور به كونه يستلزم عدم المامور به واجبا او لا الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليس كما
تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالا
لاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا له
انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي
لكنه ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق هذا الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا وتخصيصها
لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب **تنبيهات** الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة من افراد المامور به او محصلا
الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط
ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل
سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع الا بما ع المتوهم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد
فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هنا لكن لا لاختصاصه بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء
لو لوحظ وجوب المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص
انما يحصل في كون الخطاب بها اصليا او تبعيا فوجوب المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي لا يا... علينا ان ما ذكرنا
لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان
ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا
نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة
بلا اقتضاء في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر
ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدعو الشرائط فحاشيته
العضد التي صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم للترك الواجب كالمطالعة المشتهية فيما بين الاربع افراد والدنيا بالعز

المحرمة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما
علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك لا الاصل ولا الاخبار المعتبرة فيما عندنا وكيف ما كان فالكل يمنع وجوب الاجتناب عن
الجميع واما اذا بقي منه بمقدار يحرم بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء انشاء الله في اواخر الكتاب الثالث الخامس
الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه تضمنا
وهو ام وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب لسبب وجوب
الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام
فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية
المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك
اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف
عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي
وان كان الضد شرعيا فالمراد بعد فرض ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات
الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ
توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل الاشتباه في المقامين مع انه مح وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي
الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له
فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام
قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخالف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن
التخلف ابدا وقوله مع انه مح الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو غريب من سابقه لان المقامين متغايران اذ المراد
ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف منهما جميعا نعم فعل
الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل
ضده في الخارج لانه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده حسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف
مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به عند حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى
يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن
المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري
في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب الصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى
الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا
فكيف يصح لك الحكم بالوجوب عليه كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال
لا يؤثر في قدرة المكلف ولا يلزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها
ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن حصوله مدفوع بالنقض باصل الواجب ولا يمنع امتناع الواجب بالاختيار
وبان التكليف للامتحان ثانيا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل لو
كان موقوفا عليه عدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج في نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما
يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء امكان الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء ثم كان عليه ادين مع مطالبته

٣٨ كان له صارف عن ارادته بل عند صحة عبادته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لعدم
تفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل
وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه
خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح المنقول عنه مشتبه المقصود فقد يقال مراده ان كل ما هو شاغل عن الحرام
فهو واجب عنده لا غير وقد يقال مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معه
والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل ما يقارنه
فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب
الفعل به واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد
لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح
فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا
كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الحج وبفعل عند الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة
التحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقتضى مطلقا الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان
شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية ايضا مع انا قلنا بان المراد من ترك الحرام
هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا مع انه قد يكون المكلف حاليا عن كل فعل الا ان قلنا
ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فكيف ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف
عنه فيمكن ان لا يكون احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق
من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب
المخير ولكن فيه مقامات ايضا افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه
ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملتها يقوم مقام الافراد
لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورة ومستقصات
لما لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فابى عن كونه حاله
المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق الثاني ابو الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام
اصلا ومطلقا وانه من مقارنات الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي
بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره اطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقنا على تهذيب العلامة
الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين
فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما
موسعان او مضيقان او مختلفان ففي ضيق احدهما الترجيح مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع الحقيقة
التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع
اذا تمهد هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكلا المعنيين عددا وفي كيفية الاقتضاء
بالعينية والتضمن والاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات الاقوال في المسألة في غاية الضعف
فنقتصر لكلامنا في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما يتوهم

الواجب ايضا بل اللازم عليه القول بوجوب تلك المقدمة اي لو فعل الواجب اراد ايجاده لتوقف عليهما ولا يجدي شيء
ثم وجوب الواجب في عدم التوصل بها اليه بالفعل وعدم تفطنه بها ح منه اطال الله بقاءه والسلم خير ختام

بعضهم

٣٠ بعضهم ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب
على تركه والممنوع غير مسلم فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم بتذكر
ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب فتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول
بالعينية منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى
الاجمالي ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة لكن
ذلك خارج عن محل النزاع كما ان القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع
الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه
الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحدى الدلالات
الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن ابطاله به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى
فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم
من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر بالشيء مقتضيا لحرمة الضد وسيبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم
يدل عليه دلالة التبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به
ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان
بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك العقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا
يثبت فساد كما مر في دلالة الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا
ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف وفعل ضد المامور به فيكون النهي عنه اذ لا ذم بما لم
ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل المتحقق من ان مطلوب ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على
استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به غالبا لعدم المدخلية للزجر والاكراه في مفهومه ان
اريد به مطلق الصرف عن الارادة فيكفي في ذلك الكف لا يثبت به الحرمة للضد الخاص لعدم انفكاكها
عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل القدر المسلم في الكف ايضا
هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام
العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك ايضا لا العقلي بمعنى التبعي فانه
ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو
معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما
لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع للمستدل كما ذكرنا في الاشارة
وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصا بحالة الامكان ومع وجود الصارف
عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان
تركه واختيار الفعل والتوصل به بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان
ما يتوصل به على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول
بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجوبها لا بد ان يكون

في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر مما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية ان فعل الضد مستلزم
لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بمنع الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في
الوجود الخارجي فيمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة
ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ان اريد به ابتناء عليه فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو
ان كان يستلزم ذلك لاستبعاد تخلف المعلول عن العلة كوجود المسبب من دون السبب لكن انتفاء التحريم في الضد المعلول
يستند انتفائه الى العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في
ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه متقدم على فعل الضد بمعنى الا ان يجبر على
فعل الضد كان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك
المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من
مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد
عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا و
اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مع
فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة الحرام
فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها تام او لا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي
وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من تتبع احكام الشرع وتتبع مواردها
ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام
واما من جهة حكم العقل صريحا ولو بضميمة لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم
بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد لما بطلت كالصلاة بالنسبة
الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة
على وجوب الازالة ونحوها مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول ونسلم
جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلاة ولا منافاة بينهما الاول
ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان
اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين
في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان العبادة انما هو مقتضى الامر به فهو يبطل فان الاصل عدم الصحة فيه وله ان
ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضاء عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر
بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر
الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه فعل ولم يتعين عليه الاتيان في آن
معين من ازمانه وهذا نظير ما يجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف
كما ان اختيار المكلف ايقاع مطلوب الصلاة في خصوص الدار المغصوبة ثم ان النزاع في النهي عن الشيء هل هو مقتض للامر بضده او لا
هو النزاع في الآخر ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على
بفعل بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان قد يقول او على النهي عن ضده بضده

جميع الليل خاما مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فيه والحق عدم الدلالة لترتبه ويظهر من ذلك الكلام في المكروه
وضده ايضا **قانون** لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين وامور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا
وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بنفسه لا ان يكون
بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنا اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل
البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وهما ابناء للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسب الى الآخر وهو
انه ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار
فالحق في الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه
ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا
بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود
كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل علة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة
الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين
الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك لكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر
ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول
بخلافه على مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون
يتمسكون بالمتبادر من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر
منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدل والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما اذ لا مانع
تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه فيجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل
هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام في تشقيق الاقوال وعليها فقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا
على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء فهذا التخيير عقلي
فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في
الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وما اكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة
مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستر
والخمسين في ضرب المنادي واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله بحيث
يوجد الناقص قبل الكل الزائد كما في التسبيحة الاولى والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول
الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم
اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد فهذا هو تفصيل نزاع الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل
باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن مسح
بثلث اصابع اذ قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد هو كل افراده ويمكن جعل التمام
ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام ولا في الاولى
والامكنة فانعقد **قانون** لا خلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان ولا اشكال في عدم جواز الامر
بشيء في وقت ينقص عنه الا لغرض القضاء كما في المرأة ... واطلاق الاداء على مجموع الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح ومن جعل للنف

الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون للشرع بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه
كونه اداء بالجميع ويضعف كونه قضاء مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشئ في
وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع لحسن وقوعه فالاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا
فلانه لا مانع منه الا ما يتخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع
بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان
كون فعل في زمان وغيرها واما وقوعه فلامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت
وآخره باخر غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر
فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع
للزوم خروج الواجب عن الوجوب فمنهم من التجأ الى تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص
الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر من هم
بالقضاء وان تركه راسا الا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول
ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كما في المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت العفو
بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خص بالاخر
مع ان بطلان التالي على قولهم م للنقض بتقديم الزكوة نقلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما الاخر فهي قضية عن ذلك
وغيره وبعض الحنفية الى الاختصاص بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم
لو اريد اصل المعصية مع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله والاخر عفو الله ويحصل الفارق
وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ففعله الاول نفل لكنه تدليسه [illegible] الفرض ولعله
اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا وقد ذكروا في تفسير وجوه [illegible] ذكرناها في
حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الاجزاء بدلا
العزم عليه ثانيا الى تضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه
من الدلالات واما ما ادعاه الادلة فمدخوله مثل انه لا بد من ثبات البدل بالمبدل والفعل لحد العزم متعلق من لزوم
تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين
ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية فيلزم ثبوت البدلية لا يقتضي نصب الفعل
جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هيهنا تابع مسبب من مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالتخيير
وتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك
لوجب النزاع بلا بدل لما فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في الثاني فالبدل متحقق وهو كل واحد
من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه
العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا شئ من الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العقاب
ويتجه انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه للزم تساوي في الوقت
وقبله فيخرج عن الوجوب ويلزم تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو جزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه ينتقض
منه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركها وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم

ان اريد مجرد الرخصة في الترك فان اريد حصول العصيان بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت
مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا للفرد الاخر اول الكلام مع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه
بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كما هو من احكام الايمان
ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب لو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل
الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييرين يسقطه الاخر
مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب
العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم
انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان واختيار السفر مباحا ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في الوقت
اما محدود كالظهر او غير محدود مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضييق وقته
او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين
بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة
الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف
بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كالوطي امرأته بمظنة الاجنبية وشرب خل بمظنة الخمر ونحو ذلك فلا ريب في
العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت
بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة اذا فاجأه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم
خروج الواجب عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك
يرد في المحدود ولو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما
يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت
في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر
لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الظهر في اي جزء من
الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة
المريض وغير ذلك فتخيير المكلف بايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر
الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد اقل الحمل من الايتين
قانون الواجب الكفائي ما قصد منه غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او
بعض معين منهم كخصائص النبي ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال
الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع
ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوا جميعا لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم
وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن
الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على المجموع
من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد فيكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض ويجيب بان سقوط الامر قبل
الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل

البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينفي كل منهم الوجوب بحجة الاخر من وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في اجابة العينية كشهادة رجلين حال على اثر عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا فليجز الامر بعض مبهم فانه يصلح ما نعا هو لا انه وقد لغي ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق ولانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص غير شخص اخر فثمرة النزاع اذا انما هو في اتصاف كل واحد منهما بالوجوب وعدمه اذا اصلح عن الكل ويتفرع عليه ثمرات اخر الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة اجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان الشروع واجب لا الاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التحقق ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر دلالة اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد التشخص واما لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد الممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان ثمرة النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرنا انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت ولا ان ما حققه المحققون من وجوده وان وجوده عين وجود الافراد ويمكن في محله ثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة بالذات وبالجنس والاعراض المكتنفة بها بحسب استعداد ذات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب انه نوع اتحاد مع الفرد يصدق عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا او منحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه لفدية عليه بالواسطة ويكفي في انفهام ذلك تولد الامر الانتزاعي من الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المراد ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان حصول المعنى المصدري لا مدخلية لها في الامتثال بمعنى هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون ولو كان اعتقادهم تحققه في الخارج

فاسد في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال ثم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انه لو تم غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص بحكم بحث فان قلت نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت فما الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد ان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيانها باشاعتها للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات مفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فبدل لكل في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة فان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ايتني برجل وقولنا اتاني رجل وسلم الرجل الى المرأة والمسلم كون الكلي حقيقة في الفرد الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد المطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فانه يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد اولا وبالذات بل ثانيا ولكن لما لم يكن الامتثال الا بالفرد يجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجازية وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد عن انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** واعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه كان استعمالها في كل واحد من الوجوب والندب استعمالا في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب الثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف اما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ههنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة فيه انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى الفاعل فتدبر وانتظر لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ويتفرع ذلك على ما يسميه بعضهم مقدمة الوجوب في ان الواجب المشروط على ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اما ان

منقضعه

٥٦

متفصيل الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا او يجب الصيام على من
كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف
ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا ما لا يصح على العالم بالعواقب لا يحسن الشرط منه على
ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو منافي العلم فيحمل الاشتراط على الحكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد
سلبي بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل
المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت
مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالغرض الشاب في اول الوقت
لمن لم يجزه صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى
ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد حصول وقته بل قبله لتحصيل ما يتوقف عليه من تحصيل
عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك اذ لولاه لبطلت المصالح وتعطلت الرسل وانزال
الكتب وشرع الشرائع بل صلاح نظام العالم واستقامة بني ادم على ذلك فيكفي الظن في وجوب التعبد والقول بان التكليف
يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو ملغى في محل المنع بالنسبة الى الدلالة المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب
لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليف لا الاجزاء والمراد
بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة
وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كملك النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل
ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى
الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نقض وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجه الامر الى المكلف الفاقد
للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم
على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس الفعل المامور به مع العلم
بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في تعريفاتهم هو النزاع
الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر
جواز ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد
المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اصلا والا فلما بينا انه قلما
يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم
ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام
والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا وتاخير عنه قرينة وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت
الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ قبل حضور وقت العمل كما لا يخفى وعلى تسليم جوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة ظاهرة فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ويجوز في طلب العزم
عليه والتوطين لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح
لانه عالم بالعواقب ففيه انه لا يخفى انه لا ينحصر فائدة الامتحان في خصوص حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وثانيا انه

٥٧

الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يتوهم في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما دل
الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من جوهر
الصيغة فلا يخرج عنها بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المنافي
عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدمه لا لدلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب
اصحابنا الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه
تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوقوع
والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا
يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع تحقق الجهة
ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف به الا فيما صار الامتناع من جهة سوء
اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا العرضي واما ما اورده من النقض
بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول باختصاص جهة قبح التكليف في
امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد
يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني
انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم
يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع
لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبولا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
وهو باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات
التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار
الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه
منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلول الحجية كما مر الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم
ودعوى الضرورة فيه مكابرة وغاية مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم
وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند فعله وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء وجيب
بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر
به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى ويلزم ذلك لا ينافي استحسان مثل ابراهيم واشتهاره
بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلام ولا الاستشهاد
بتصديق الرؤيا معارض بان اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي تقول
به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق
كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء
فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه ويصدق عليه الذبح بقرينة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امر بذبحك فكونه
في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس

ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤية النبي في المنام مستبشرا من نعم به مفيدا للكراهة ويشهد لذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت
افعل ما تؤمر فالاولى جعله من باب النسخ والقول بجواز فعل العمل فيما عند حضور وقته وربما اراد العزم والتوطين مع ان حصول
العلم لا يبعد في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام لان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واجدا او الحال
واحدا يشكل فتدبر ومما يتفرع على المسألة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي
زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم من وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية ومنع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا
ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء
وفروع المسألة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم عرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر من
سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم لنا النفس الامر بل لانه
لانه فعل فعلا حراما او افطر صوما مفطرا بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكاليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **قانون**
اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية باق جزما
وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب
وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم
لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات او التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر
او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فيما يتوهم من ان المراد رجوع الحكم المتقدم
مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع
الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته ولو نسخ المنع عن الترك ونحوها اما لو
حرم او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دال على الجواز في ضمن المنع من الترك
فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل
برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع بعد الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز
الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل جزئيان في الخارج متحدان وجودا انما هو في ضمن الفرد فلا
معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا
يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي تتركب الجواز معها واما ما قيل في الاحتجاج من ان الفصل الآخر ففيه
ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل آخر فاذا انتفى التحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا
فان قلت ان وجوده مستصحب قلت على ان الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصلين لا يجامع القول بالاستصحاب ان
تقارن رفع الفصل بوجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك ما ثبت لو
كان ضعيفا لم يتيقن انا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع
الجواب المطلق قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت لا ارتباط والتقييد امر اعتباري يعتبره بعد حصول
الطرفين واجتماع الموجود فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر
ظن اللحوق بالاستصحاب ولا يقين لا لان الانضمام في نفسه محتاج الى دليل بل لان اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه
كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد لا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم
اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه غير الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذا عدم لحوق القيد به متيقن

يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويبقى الظن ويبقى المورد بلا حكم ويتبع الجزء
فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب فان جميع الاحكام
الشرعية الاصل عدمها من طرفي بيان المبحث علم ان الثمرة على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة لا غيرها فان
جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل ان قل فروعه بل لا يحضر في الاذهان فرع الا ما نوقشه بعض الاصحاب من
تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه غيبة حضور الامام او نائبه وتحريمه لبقائها بلا دليل والعبادة
بلا دليل حرام وهو غلط كما ستعرفه لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا
يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي
عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا
اربعا فلثه في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مشدودة في
المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد بفعلها ولو في غير ذلك
الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد لها دون غيره او
نفي انعزال وجهها بل الوجه بجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي
كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل انه نذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب
في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور
لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء
ونحو ذلك اما ما انتفى الشرط فليس فيما نحن فيه في شيء فان انتفائه ينفي المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبذلك يتجه الشرط اما
فانا في جميع الازمان ومسألة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب او
نسخ الكراهة وغيرهما وكذا الكلام في اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي
رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة
فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص مطلقا من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبدات فيشمل
العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد والظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة
فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر بالمعنى الاول
بحصول الامتثال فمع البناء على التبسط ففيه ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فانه لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا
للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراده من غير ما ذكره هو ذلك ايضا وان لم يذكر عدم الاعادة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة
الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان اتيان المكلف على ما هو مقتضى
الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من الشرع بحسب فهمه على مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في
حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور
المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل في
الفاقد فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته من العقل او النقل وقد يكون كذلك لكن الشارع نص بالخصوص على كفاية
الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذا قد يكون التكليف لشيء اولا مع الامكان كالوسائل له
ثانيا مع عدمه كالتيمم بدلا والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله

٦٠ او مطلقا بعبارة اخرى هل هو مكلف بالبقين او العمل بمقتضى الحال والماضى الا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع
ما الظن ولا يترتب على الماضى شئ وكذلك الكلام في المبدل والبدل لمن تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به
هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة
في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا ينضبط تحت اصل بل يختلف
باختلاف الموارد ولا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف
في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قبل تتبع الوضوء
في وقت ومع التيمم في اخر فيا بينهما احصلت فقد حصلت فح نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات
فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصانا بالنسبة الى ذلك التكليف
وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر ووجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة
بالطهارة اليقينية لا للاخلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية و
كذا فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا نعيد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى
مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل و
لعل النزاع في هذه المسئلة لفظى فان الذى يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال
التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالثة
محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى
انه لا يقتضى ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظان المخالف ح يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا فصل في الجملة
لا انه لا بد ان يقتضى فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى سقوط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر
بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظان ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في التسمية
قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجرى في الاستدلال على التحرير الاول ونفرد الادلة على ما يطابق تقريرنا مع
قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجرى على القولين كما لا يخفى و
مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة والمرة او التكرار اذ نفي المرة للغير انما هو لتخصيص اسقاط القضاء على القول
بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل انه بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه يترتب
وكل ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصل والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم الاثر على الاجزاء انما هو باب
القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تع اذا قضيت الصلوة واذا
قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدد بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا
مع وجوبها عليه ام لا كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح
عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك تعين وقته ما بالشروع فيه كالاعتكاف او بوجوب فورا كالحج اذا
فيطلق على الاتيان به ثانيا القضاء وان لم يكن القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في سجدتى السهو
والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدد كقولهم
الجمعة يقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا

ان الامر

ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة
وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله وحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشرع عليه ايضا لما
مر تحقيقه في نفى دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال
دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن محل النزاع
انما ذكره يصير من جملة ما في الامر الواحد الثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة
واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة
مع التيمم وهو ايضا لا يقتضى الا فعلها مرة فظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل الاستصحاب
واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضى ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما يرى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضى بعد
انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد بدليل خارجى نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل
ما دام غير متمكن عنه فلما ذكره وجه الى لا نتباته بل الطاهر الاسقاط فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا
ان الامر هل يقتضى القضاء او يفيد سقوطه كالمسئلة بقصر فهميته كما احتج واستدل على المشهور ايضا بوجهين اخرين
الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل هو مح وان كان مكلفا
بذلك الامر باتيان غير المماثلة ولا فيلزم ان لا يكون الكماثلة او لا تمام المامور به وهما ما الثاني فظ واما الاول فهو مبنى
على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو
تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل الماتى به اولا لا نفسه نعم ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا
بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا
بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله
اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان لان ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد
فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى
الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء
لا يقول بان الامر يقتضى ذلك بحيث لا يتخلف منه لذاته كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضاء ذلك كما
اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما في حجة ونحن
فيه لعل كما احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وانه
القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما
وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسميته قضاء
مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم
والتحقيق في الجواب يظهر بملاحظة ما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور
ولا يجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضى الفائت فالقضاء انما هو للمبدل لا البدل لا للبدل فيصح
اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصود
فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تحتمل والله الهادي قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت
اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق

ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضد المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس
المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد فقال ان هذا الخلاف
اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود
الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد هنا الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج
لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر ارتباطهما مجتمعا فمع انتفاء
احدهما ينتفي الاجتماع كذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال
كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق
بانتفاء هذا القيد نعم لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي
ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع ان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم
اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء واشتغال الذمة بمجمل التكاليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة
الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية
والجواب انما هو لحاظ هذا ولكن يرد على العضد ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول
الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل
علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما
ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم
وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم من ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع
في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير الخميس لا يوما مطلقا الذي كان يوما ما ماخوذا
في ماهية الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الامساك يوما ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فلنجعل قولك
صم يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل اوضح وبطلان التنظير
ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بالمطلق لا امتثال المثال
المذكور وكذا المطلق صل ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر تحقيقه والتحقيق اما في
الجنس والفصل فامر عدم التمايز والا فلما جاز الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل ان الاصل عدم وجود فصل اخر
واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا
واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المأمور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم اللقب وان مفهوم
اللقب وغيرها الدالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا
يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه و
المفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك جواز الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا
ان يثبت بدليل خارج فلا يستدل على المختار ايضا بان الامر بالشيء قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو
اعم والعام لا يدل على الخاص فيه ما لا يخفى انه ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان
المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل
اخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاداء لو كان بالامر الاول فلا

بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المأمور به غير داخل
فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثاني ان الوقت
كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المأمور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب
اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو براءة الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية
ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات او يجب
تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون مأتيا به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون
استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل
لعمرو مر زيدا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا للفهم العرفي والتبادر
واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل ويؤيده
انا مأمورون باوامر الرسول عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر
على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب
على الصبية اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلام
الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول
باستحباب عبادات الصبي ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا العرض
فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء
في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي
لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مسئلة الاقرار وان لم يتم على ذلك القاعدة
فافهم **المقصد الثاني في النواهي قانون** النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء
ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف
بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحال صيغة النهي حال الامر وربما قيل بكونه مشتركا
بين التحريم والكراهة او في القدر المشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في
معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل
بالوقف لنا التبادر عرفا وكذا لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايضا فعليك
بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر لك سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما
نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وان
هذا انما يتم لو قلنا ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معنى التحريم وهو
خلاف التحقيق كما عرفت فح فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة
عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر و
ان لم يجعل لفظ النهي ماخوذا في معنى الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك
وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه فصيرورتها
بذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير لكثرة الاستعمالات والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلا

بصيرة كحقيقة بل انما يدل على ترك ما منعه بقوله لا تفعل يجب لانها غيته ثالثها ان حمل الامر على الاستحباب مجاز
وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وان رجح التخصيص
لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على ضوء مدلولاتها
ان حرمة فبالانزجار البتة او كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة المط الاذعان على
مقتضاها وثانيا انه لا يدل الا على حكم مثال الرسول وانها حرمة مخالفة الله عن حرمة مخالفة بالفحوى لا يدل على
دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك العدد الملازمة بينهما كما هو واضح بين الآن يتشبث بعدد القول بالقصد
وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تابعه ما ملوا في دلالة المناكب الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة بعد تسليمها
في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة
المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف
او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد لما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه
كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع
ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم الثابت لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان
دفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان موجبا
او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية وبسبب عدم القدرة
على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلنا اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على طلب حال
المسلم بالتأمل انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال ولو كان
محتاجا في الترك الى الكف وفعل ضده او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال
والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر عليه ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا
للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به
ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور
تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل
احد الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمط انما هو ذلك لا
الوجودي كالامر باخراج الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت يجري الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فنذكر
ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة للمفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع من كون المقدور بواسطة المقدور مقدورا
وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به
بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابها وعدم حسن الاقتصار
على الكف فقط **فائدة** **تبيان** الاول قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء عن الامر بضده على حد ما ذكروه
في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المط هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن
الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف
بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فههنا اشكال اخر وهو انه على القول
بكون المط بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

فيلزم

فيلزم الدور وثانيها الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة
في مثل ما لو علق الظهار على فعل اليمين فيه رضي الله فتركت صوما او صلوة او ما لو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص
حتى مات فهو قاتل نفسه لا فيجب القصاص **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار
والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرهما ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية
لا بشرط شيء لاجماع المهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء اخر فيه بهيئة فعليه البيان مع تبادر
ما بعينها الاستعمال في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض في النهي والصلوة للمرضى في اللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت الدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في
الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد
ذلك لو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونها منفيا بالعموم في الجملة فضلا
عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو لفظ المسلم مبدأ الاشتقاق واذ كان الطلب يحتمل الاطلاق والتقييد
كان الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقول اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان تقول
اطلب منك ما دام العمر ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة
انما يقتضي ترك جميع افرادها الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلق من الدائم فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة
المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خارج عما ذكره المستدل مع انه في
معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في
كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه لكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه
باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث والا فلا نمنع الحمل على العموم ح فصلوة الحائض ومناهي الطبيب
قد قيدا ولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه لوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك لا يحمل الاطلاق في ذلك
الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر ايضا
حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو القبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا
الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من اطلاق
الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة
وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف
بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول
مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض
الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انه من التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال فقط بمطلق النهي
ان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد الترك المفروض بحسب
الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك
الاخر والحق على ما اخترنا حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة
النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او شهرا او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول
الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تمادي الزمان اما الافراد المتغايرة دفعة

فكلا من ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع
ان الامتثال بالترك الاخر ثم لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل الزنائين في آن واحد لا يمكن
ترك احدهما في آن ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة اساسا في آن من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك
جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام اما من لا يقول به فلا يلزمه
القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفورية ما فيه مع ان الشيخ في العدة
ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون
ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله بناء على التبادر في الفور ويقول بان العقلاء يذمون
العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفورية **قانون**
اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما
الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض
من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر
الطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع
فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح مقتضيا
للماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب
اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا
كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل
الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب
الطلاق ولم يطعن عليه رضا به بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة
كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر لهذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم
الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية لكنها لما كانت يتفرع عليها
كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم ونحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز
الاجتماع وقد جرت ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي والتحقيق
فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلاة فهذا
الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلاة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه
لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلاة و
متعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير
متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي
لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج
يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة
وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد
فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والمكنة بالواسطة لا يخرج عن الامكان

جميع الافراد بل جميع الاشياء سواء بخلاف المكان والآلة ... منه

وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في
الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من
الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلاة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو
الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم
النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور واجتماع
الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوب التبعي الذي بيناه في موضعه لكن غاية الامر هو
توقف الصلاة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان
قلت نعم لكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مأمورا به
من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري
ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا ذلك في مبحث الواجب التخييري والا لم يتوقف بين
الواجبات العينية والتخييرية حاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيما يتبع لوجوب الكلي و
الامر في التخييري بالعكس فوجوب الامر في العيني توصلي فلا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم واما ثانيا فانا نمنع
التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد
الشخص ايضا عينيا كالحاصل للكلي والا فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير
المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل
التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه
واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا ذلك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورة
المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب
الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به وغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول
الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للآمر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب تخييرا انه
لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان
قلت ان هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت منع ذلك الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد
بينا لك في مسألة تعلق الامر بالكلي المنافي لذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت الفرد المشترك لا بد ان يكون من
الافراد التي من جملتها المحرم فكيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلاة المنتزعة من الافراد انما هي
منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلاة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب التي لا انفكاك لها
بحيث لا يمكن وقوع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين و
الاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا لزم القبح والمحذور وهو ممتنع على الشارع
الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى لان النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دونما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي
التنزيهي اخص من المأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل
على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المأمور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سيجيء
ان شاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسألتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراجه في المسائل

الاصولية ايضا وجه لكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة راجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انه واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو من التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن ايذاء البعير وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ولا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المتضح ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي انما تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من افراده وعلله منع الحد ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما انه هو في غسل الجمعة يجري كليه فيما ورد من الشارع النهي عنه اما في مثل الصلوة في مواضع التهمة ربما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونها اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لماهية الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واتيانها في ما هو ارجح منها احسن فان الصلوة في الحمام اخس من الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك انما لا يلائم الا فيما لا بدل له فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انا قد عرفت ان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة ثم هذه المنقصة ما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث التخيير (?) ولعل ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فيه ولو مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجتمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك العبادة لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع الصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكل

يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يتوهم ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة مثلا فهو بوقتها فيه هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تفعل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منا بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل العاشر الذي هو مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يترقبه الفساق ومع ذلك نهى عنه الشارع ولا يظهر بمنزلة الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت انما تقولون انتم في العبادات المكروهة هل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت للمسائل (?) وورود النهي عن العبادات ترى انها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القرآن مكروه للحايض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحايض من جملة ما نهي عنه لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة الى تكلف اصلا وانما الحكم صريحا بكونها كذلك لولا احتمال ان يكون المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية لا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصيات التي يحصل معها فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد تساوي الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فاما ما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فمفاد هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول اما مباحة ومكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويؤيده بل يدل عليه ان كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وشيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتدارك ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن نية التقرب وكيف يصير فرد العبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادات وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لا يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عبادات الناس التي لا تؤتى بها اصلا لو لم نقل بانه لا عقاب من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة امر الامر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الاترى ان الامام موسى بن جعفر كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد في الروايات وفي بعضها في الذكر في ترك التكلم والحال المتوقع لله سبحانه متكاسلا او متشاغلا اولى من فعله ولذلك يكره تكبيره ما ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا او سيما في مثل الرواتب المؤكدة غاية التأكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة

تكاسل

٧٠ وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فمع تواتر كهما مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس وكيد
الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان كثير احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة
فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صحة العبادة تكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما
يحصل له ثواب في الخارج ثم فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار
الضعيفة من الامر بالصيام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان مندوبا بعلة السفر وغيره
من الاحتمالات واما الاباحة بمعنى الكراهة فيما لا بدل له او من القول بجواز تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة في
التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد
بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وشمل بعضهم بخلاف لا يرجحانها ذاتية والمرجوحية
اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب التخييري كما
انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب
الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الآخر وكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار
الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان
المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا
فيصير معنا كون الغير افضل منه وارجح فنقول ذلك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه
مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ناشية من هذه المنقصة مما هي من جهة
الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل قول المجيب منشأ عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام الآتي في غير هذه
الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى تمام الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب في
ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات مرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما
ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة
في الغير فتعددت على ما فرقت عنه فان المطلوب شيء واحد لا يعتبر عندك تعدد الجهة فان جاز اجتماع الفعل والترك معا
فلا يلزم التكليف بالمحال قلت ما تكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح لجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع
المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فانه
فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقول ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وهنا غير الكون في
الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب امتناع
الاثنينية في الحقيقة ويرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما يجيء فيما بعد فان النهي ثمة تعلق
بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض مما كان من باب الاول
والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين فقط وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا للمتنازع في النوع لو لم نماذكرنا القول
بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا اصل لا تغصب
وبين قولنا صل لا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر
على ان تقول ان المرجوحية الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن اقدر بان نقول
الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الذي اوردناه ثم لا ينسد الا بما

ومالفقرة

بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جواب التمامو
بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة بناسب لو اوردنا
المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني فوله وكما انه يجتمع فيه رجوع
عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلط في هذا المقام
وبتهذيه التشبيه بالغسل التمثيل بالاتزار ومعان الكلام في الواجب لنفسه وللغير ايضا هو الكلام فيما نحن فيه
هو ايضا من المواضع التي اشرنا ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الا
النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان
واما على القول الآخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الغسل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه
يستحب الغسل له الا ان يقال ان استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمال
هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا
تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد من المستحب والواجب ايضا منضمان وكذا افضل افراد الواجب
التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما الا ما ذكره في الفرد
المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان المزية الموجودة
في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به
الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا
المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بيناه ذلك في كتاب مناهج
الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب بأي
وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه
مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان
هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى
كون المطلوب الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور اللفظي لا
يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقول مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه
مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا
كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مطلبنا الاستدلال
بفعل الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك الانفكاك في التوصلي بقوله انه صحيح من اجل اسقاط
الحرام له لا لجواز الاجتماع ولا بد له طلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر
شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل صريح في قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة وجهه
سواء قلنا الامر لا امر مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع
الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك
او ارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المأمور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب

٧٠ وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعكس جواز تركهما مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل التسويل النفس ومكيدة
الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة
فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صحة العبادة تكفي في صحة قصد التقرب بها لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما
يحصل له ثواب في الخارج ثم فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار
الضعيفة ان الامام صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك
من الاحتمالات واما الايتان بنية الكراهة فيما لا بدل له او من القول بجواز تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة في
التطوع في الاوقات المكروهة لعدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد
بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وشمائها بعضهم بخلاف لا وعن رجحانها ذاتية والمرجوحية
اضافية فلا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب التخييري كما
انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب
الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر وكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار
الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان
المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا
فيصير معناه كون الغير افضل منه وراجح منقول في ذلك الغير بما يكون مما يوازى اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه
مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ناشية في هذه المنقصة انما هي من جهة
الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل مراد المجيب فان مبناه على اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام الاتي في غير هذه
الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول
ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما
ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة
في الغير فتعدد كرده على ما قررت عنه فان المطلوب شيء واحد لا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لهما جاز الفعل والترك معا
فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح فجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع
المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام في اعتبار
فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يتوهم ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وهيهنا غير الكون في
الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع
الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنونه القانون وبين ما يجيء فيما بعد فالنهي ثمة تعلق
بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاول
والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مط وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا للنهي في النوع لو لزم مما ذكرنا التعبير
بذلك فيما لو كان النهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المتباينين فطابق بين قولنا اصل ولا
وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة فطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر
على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن ايضا نقول بان نقول
الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الذي اوردناه في الاستدلال انما

وبالفقرة

ما بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول في المعاضدة التي ذكرناها في دفع جواب الاول انما هو
بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعته من المعاضدة بيان سبب لو اوردنا
المعاضدة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع فيه رجوع
عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام
ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار ومع ان الكلام في الواجب لنفسه والغير ايضا هو الكلام فيما نحن فيه
هو ايضا من المواضع التي اشرنا ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الايجاب
النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقته مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان
واما على القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا الا انه
يستحب الغسل له الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمنافي
هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا
تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متصادقان وكل افضل افراد الواجب
التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما الا ما ذكره في الفرد
المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح ما بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة
في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به
الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا
المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج
الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظ في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب بأي
وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه
مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان
هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى
كون المطلوب الطبيعة ايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا
يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقول مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماع
الواجب مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا
كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس منشأ الاستدلال
نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي بل بانه صحيح من اجل استلزام
الحرام ذلك لجواز الاجتماع ولا بد ان يطلق الصحيح على جواز الاجتماع مط بل مناط ان الامتثال العرفي للامر
شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة
موافقة الامر لا لان الامر مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي
مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك
وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب

المقدمة ويكون هو ايضا توصليا سيما محل البحث الذى هو الكون الذى هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة
توصلى كما ذكرنا فى مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيرى ايضا كما اشرنا فى ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان
الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة فى الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة و
بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون فى كلام المستدل على خصوص الكون الذى هو من لوازم
الجسم فانه هو الذى يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك فى الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون فى هذا
المكان او ما يشتمل عليه الخياطة ليصدق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق فيه ان اهل العرف قاطعون بان
ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس فى ذلك المكان لم
يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراد الخياطة فى غير هذا المكان وان الخياطة فى هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما
بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعيد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة
فى المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشى خمسين خطوة فى كل يوم ونهاه عن الدخول فى الحرم فاذا مشى المقدار
المذكور الى داخل الحرم يكون ناشيا من الجهتين لتحتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب العدم فالجمع بينهما فى امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شىء واحد وذلك لا
يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد فى الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهى عنه ومن البين ان التعدد فى الجهة لا يقتضى ذلك
والكون الحاصل فى الصلوة فى الدار المغصوبة شىء واحد يمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز
على الله تعالى ان يقول للمصلى اذا اراد الصلوة فى الدار المغصوبة لا تركع فاذا ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا وغيره
والا لعاقبتك قوله ويظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هيهنا ايضا قوله فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع ان اراد
ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذى بعينه هو الغصب والنهى عن الغصب الذى بعينه هو الكون الحاصل فى الصلوة ممتنع
الاجتماع كما ذكره لكن الامر والنهى ليسا مطلقين والحاصل ان متعلق الامر والنهى هنا مقيدان بالا تعليليا كما
اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة مع توكله بحيث يعد فى الواقع امرين الخ ان اراد بذلك لزوم تعددهما فى
الحس فيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان وان لم ينفك احد الحقيقتين فى الخارج بسبب الحال الفرد
ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران فى الحقيقة متحدان فى نظر الحس فى الخارج وذلك كاف فى اختلاف المورد وتعدد
وردهما فى الشرع فى غاية الكثرة فان الجنب الذى يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز له هذا الغسل
من حيث انه جمعة ولا يجوز له من حيث انه جنابة ولا تعدد فى الخارج فى نظر الحس مطلقا وكل المكروهات وغيرها مما مر قوله
وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا وغيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك يصح
كما اشار التكليف الثابت فى حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو بتمام مطلق المكلف به لا ملاحظة الخصو
وبشرطها فالاتيان به ليس الا مطلوبية الفرد الحادث فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المامور به كيف
يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يرضى به فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل
البيان استند الى من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق
محاورات العرف والمعتبر فى الدلالة هو المقصود من اللفظ ومو مستند الحسن لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا
نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع ايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع فى

ايجاد

ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها فى ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها فى ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات
قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة فى ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة لى
ولا ارضى بايجادها فى ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتنى واوجدتها فيه لعاقبتك لمخالفة النهى فى كيفية الايجاد الا
لانك لم توجد مطلوبى لان ذلك الامر المنهى عنه شىء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة فى ضمن
هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها فى ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب
عن الاشكال فى نية التقرب لان قصد التقرب انما هو فى الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة فى ضمن هذا الفرد لا باتيانها
فى ضمن هذا الفرد الخاص المنهى عنه ثم ان هيهنا تنبيهين الاول ان مقتضى ما حققنا جواز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد
امكان كون الشىء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما انفصال التخصيص الامر بالنهى والحكم بالبطلان دون العكس فلا
فان قول الشارع صل مطلوبه الامر يقتضى الاجزاء فى ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلوبه
حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على جواز الاجتماع لا يقتضى الا لزوم ارجاع احدهما
الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان
الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز
الاجتماع فى اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان الناس من الارض حقا فى الصلوة ولا بد من الرجوع الى المرجحات
الخارجية وقد ذكروا فى وجه ترجيح النهى وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وتوهم انه فى ترك الواجب ايضا مفسدة
اذا تعين ومنها ان النهى اقوى لان الاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه فى مبحث تكرار النهى ومنها
ما قيل ان الاستقراء يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة فى ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين
ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم فى امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة
فى الانائين مقطوع بها بخلاف هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء
على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البرائة وكل ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل
على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان
ان ما عنون به القانون هو الكلام فى شىء ذى جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون
الاخر كقوله صل ولا تصل فى الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه
سيجىء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج
وليس منهيا عنه ولا معصية فى الخروج الثانى انه عاص لكنه لم يتعلق به النهى عن الخروج الثالث انه مامور به ومنهى عنه
ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابى هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء ونحن
فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما فى العام والخاص المطلقين على ما اشرنا
اليه سابقا او العقل كما لو دخل فى دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهى عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج
لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف
كما يظهر من الفقهاء فى كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فاتت استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا فهم
العرف يقتضى الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن
الغصب كما ان الكون فى الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان لك

انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب مقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر فرده في الخروج بحسب العادة فان
الظاهر ان العادة التي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض
فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر حمله على الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره
ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه نافع جليل لم اقف على تصريح بها في كلامهم اما القول الاول فاختاره
ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر ورد النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو
من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به لانه لا نهي عنه وبما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي
بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه
مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا
وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر
والنهي جعل النهي للتكليف من قبيل التكليف الابتلائي او التنبيه على استحقاق العقاب لا الطلب للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا
يمكن حصول مطلوبه مع امتثال الامر وبهذا المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف
الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاول المراد
بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وان لم يعلم المصلحة او علمت في الجملة و
الى النية هو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والمواضعة
الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط فقه لكونه لغوا
الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك مما لا يحتاج صحتها الى النية
سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال
وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل
ثوبه بماء مغصوب او بماء غيره عليه او بحضور مسلم من اطلاعه باعادة الغسل كترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات
كزنية المهر والاولاد الوالد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان
الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام
الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم ولما اشتهر لبعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر
ان مراده من الاصل العموم ومطلق العام وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة الجواز اعطاء ما
بغيره واخذ مال الغير مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم لكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار
ونحو ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم
انما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت
بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون
صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره من المسلم قائم مقام ثبوت التذكية الصحيحة في
نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في
هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع جهة صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب عامة المكلفين
ثم استثني بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ لكلام والنزاع في دلالة النهي على

والاشنة وان التخصيص في الثاني ومع رجحان احد سماعه الاخر فيعمل على مقتضى الراجح ومع تساويهما فيعمل بهما جميعا والذي ... به يقاتلون
هو من هذا القبيل ... من باب التسامحين ... فان الكلام في غير موضوع المسئلة فتامل جيدا ... ره

الفرد

الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيكفي عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم
من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا
افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق
ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه
الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة
تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان ونحو ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض
وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض
فالنهي انما تعلق بها بالوصف اعني بها قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد
اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك
يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع
العقل عما فيهما ولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون
المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول ومما ذكر في الثانية
من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا
كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة
الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه ما هو بعد ملاحظة حال
المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف
ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا
واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد السفيه ونحو ذلك ونظيره بوجه ما تقدم في
صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو
نفس الايجاب والقبول للناقلين للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان
يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الامثلة وكذلك الشرط واما المنهي عنه
لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع ما لا يقدر على التسليم حال البيع شرطه هو
مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة
والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد بغير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف
اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانهما لا ينفكان عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم
يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه
هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذي وعن بيع المشتمل
على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف
خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن
اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا مدخلية له في ذلك والظاهر قوله لا تصل متكتفا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل
النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة الشارع جوازا وعدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن بيع مال الغير

بيع مال الغير

وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب
النهي عن المكالمة مع الاجنبية حال اجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما
هو من تفويت الجمعة والاظهر من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية
حال الصلوة والبيع هذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة وذكرناهما تطفلا وقد تفقد الكلام في الاول
منهما مستقصى في كلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيها وانما نسوق
لذلك لان الانا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الآتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة
والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع
ما لو ندر ان يعطي من صلى صلاة صحيحة درهما فهل يبر باعطاء من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر
فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة مطابق للامتثال لما امر به الشارع في هذه الحال على الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء
فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يتوهم انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة
وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف
المحتمل وتنوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثر في وحدة صلوة
الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى لانه لا يمكن
ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة
ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة
ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف
وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا يحكم
عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير
مراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء
الثابت في نفس الامر انما مع الظن يكون هذه الصلوة الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مع فقد اليقين بتجويز
الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف
له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة
واجبة على من حصل له العلم بعد الوضوء بعد الصلوة ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم
اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا الوقت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال في خصوص
الاعادة مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن
كذلك اما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض
في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده
بفاسدها ان اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم شرعية القضاء واما في العقود والايقاعات
فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج بالغير في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق
الصحة بذلك لا بأس به ح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال
وسقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون

وان السالبة الكلية قد تحقق في ضمن الايجاب الجزئي فلا ينافي ثبوت القضاء في البعض وهو الصلوة بيقين الطهارة و ... الصلوة الصحيحة في قول القائل من ان اعطى درهما
لمن يصلي صلوة ظهر صحيحة انما هو لطبيعة صلوة الظهر الشامل لليقين بالطهارة وظنه نعم اتصافها بسبب ظن الطهارة ويقينها مما لا يؤثر فرقا في وحدة الطبيعة
الموصوفة بالصحة حتى يلاحظ الصحة بالنسبة الى كل منهما على حدة فليتدبر منه رحمه الله تعالى

الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحح مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن
مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد فجعله غير معقول
الا انه لا مشاحة في الاصطلاح وان كان بناؤهم على تغير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسألة خمسة الاول
الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة
والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة
وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول
الثالث لنا على الدلالة على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو
موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن
الامر موجود وهو الامر العام فيكفي موافقة العموم فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور
بها بالعموم فتثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوت المأمور به
كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة
اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك لا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن كونه
منهيا لغا يتنبه على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا
ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من الكلي خارج عن المطلوب والعرف انما هو المحكم الا ان المنهي
عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص
فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة وقد تكون
مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا
تنافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية
بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها
لا تنافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم
وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع بيع التلقي ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك لكنك لو بعت
لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يتوهم من ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي
ليس مرادا ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد لا منافضة هنا
ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت لا النص من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف
فكذلك ايضا لعدم الدلالة على الفساد بشيء من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وعدم انفصال
ما كان مقتضى الصحة من المعاملات منحصرا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد دون غيره وتوضيحه ان المعاملات لما
لم يخترعها الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان
ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ
ينافي التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل
المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع
مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة

٧٨

والوجوب فتخصص عموم احل واوفوا مثلا ابن لك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير سببا لرجحه بالرجوع الى الاصل
وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة دليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا
يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للتحريم في حال الحيض ونحو ذلك وهذا
انما يتم بناء على ما سلمنا وحققنا من التساعد فاوانها التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير
المنهي عنه بنفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان تخصيص المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه لم لا يكون المقتضي
فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك بها لما ذكر لان الاصل في كل حادث
التأخر قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعارض كون المقتضي مما يوجب الصحة لان غايته الا
تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلنا لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح الاصل لاعمال الدليلين مع
الامكان بتخصيص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مسلوما للزوم بعد الافتراق وان كان نحو اما قلنا
كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عمدة الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع
والانكحة ورد على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على
الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع انتهى بانا كثيرا ما نرى الاستدلال في
البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل
خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية وحجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون
به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة
الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي
يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيها الامر ان اصل القياس باطل لان الامر يقتضي
الصحة لاجل ونفقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض وحمل
في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين انه قد يتيسر كان في الاذ
واحد سلمنا لكن مقتضى الصحة لا يقتضي الصحة لانه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو ليس الثاني ومقتضى الدليل
هو الاول وحجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه معلوم ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع
فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم
من نفيه حكمة يدل عليها النهي وثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان فعله وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع
لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة
ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه
ان يكون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه في الفعل ولا رجحان على فعله لو فعل فيه
فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم
الترتب وهاهنا مصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه بعرض مصلحة الترتب بعد تحقق الفعل كما نوم
الملحق للشيء وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي معللا بانه
لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف

٧٩

المطلوب فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع الا في مخالفة السيد
معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد
الاجازة فيصح عدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن
المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات
على ما حققنا واما في العبادات فقد بينا ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضى كون الفساد
من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية
والذي اقتضاء التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا
فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استلزام النهي ثم التصريح بالصحة كما مر وقد علم الجواب مما مر واما القول الآخر
لم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات** الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه
لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر وبكون القول
بحلية البيع لربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين الى انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على
ما حققنا من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومنهم من ارجع الكراهة الى الوصف في المنافي التنزيهية
دون التحريمية لعله مؤدى الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس
الفساد من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة في الشرط بان يكون
منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون
النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات فيكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن
ونحو ذلك لا يضر كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر
والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه
فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا
مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق
الاسم فيقولون لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في
الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي تتبدلها حدود وشرائط من الشارع اسامي
للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء
ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه ولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس
الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فانا لو ان الحائض
اما متمكنة من الصلوة الجامعة للشرائط او لا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار
العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها
قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا
ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك
الايام وبعدها وتمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها امتناعها انما هو لهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا
المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا

يجوز حمل المثال الوارد عن صلوة الحايض على المعنى اللغوى غلط لا يستحبا الدعا لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح
على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه والله الهادى **الباب الثانى فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم**
وفيه مقصدان **الاول فى المحكم والمتشابه** قال العلامة ره فى باب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو
الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل
والمرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفى الرجحان المتشابه ومن الشارح العميدى المفيد بالدال
على المعنى بالوضع زاد قيد اخر وهو ان لا احتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التى وقع بها التخاطب قال او انما
قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى
لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص قال شيخنا البهائى فى زبدته اللفظ ان لم يحتمل
غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوى مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه
ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر فى اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة
والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائى فى الحاشية على قوله لغة اى بحسب مقام اللغة نحو له ما فى السموات وما
فى الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا انما جعله قيدا للاخير اعنى يفهم دون الاول
فلا لقيام الاحتمال العقلى فى اكثر النصوص انتهى ثم مثل فى الحاشية ايضا للظاهر والماول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم فحملها على المسح وعلى الغسل الخفيف كما فعله فى الكشاف ماول وظاهر كلام العميدى تخصيص هذا التقسيم
بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد
تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء
والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا لحكم بجانب احتمال التجوز هو الداعى الى ظنية الدلالة وكون
اللفظ ظاهرا وهو قائم فى السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادى فان القطع فيه
وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبى
فى افادة المراد من اللفظ فى الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز فى اطلاق الاسد فى قولك رايت اسدا
بارادة الرجل الشجاع وينفى ما هو اصالة الحقيقة فكذلك يجوز فى قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق
الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس فى محله ولعله غفل عن مراد
شيخنا البهائى بتمثيله بقوله تعالى وله ما فى السموات وما فى الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم
لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يعتبر القطع فى الارادة والظن بها بالقرائن
الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت
القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقى واذا لم يكن هنا قرينة على نفى التجوز فبناء على اصالة العدم
واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد
شيخنا البهائى ره ان السموات والارض فى هذا المثال نص فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وانه نص
محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوى والسفلى وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد
جميع الكلام فالتامل فيه اظهر بل الظاهر ان مراده ره من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلى لا اللغة فقط
ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلى بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له

مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام فى الاستعمال الخاص وان
اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعى بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا
ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط فى الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى كلام الاصوليين على كلامه وان
اراد بذلك التفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الظاهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا لا
يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن
الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام
ظاهرا وقد يطلقون القطعى على الخاص والظنى على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة
المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازى فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشقياء
لاحتمال ارادة البصريين من الاشقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم فى العلم والمراد
بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعنى ان دلالة الاشقاقيين عليهم قطعى من حيث تصوصهم فى الجملة وان كان
بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هى بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا
يفيدان الا الظن **المقصد الثانى فى المنطوق والمفهوم** وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما صفتان للدلالة
والاول اظهر ولا مشاحة فى الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ
لا فى محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعانى الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اى الموضوع فى محل
النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قولنا فى محل النطق حالا عن الموصول الا
بارتكاب نوع من الاستخدام او جعل الموصول كناية عن الموضوع بل يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام فى
الضمير المجرور وكيف كان فالامر فى ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام
شئ مذكور وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شئ غير مذكور وحالا من احواله وانما نفسر بذلك
المدلول فقد لا يكون مذكورا فى المنطوق ايضا كما ستعرف ان شاء الله الهادى **فانقول** المنطوق اما صريح او غير صريح
فالاول هو المعنى المطابقى والتضمنى وفى كون التضمنى صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت
الاشارة اليه فى مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو
على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة
الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق
الكلام عليه كقوله ع رفع عن امتى الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما الا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل
القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف اى مملكا لى على الف
اذ لا يصح العتق شرعا الا فى ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذى يظهر من تمثيلهم بالامثلة
المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز فى الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا
رايت اسدا يرمى على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح ولا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات والثانى ما لا يتوقف
صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشئ لو لم يكن ذلك الشئ علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول
هو علية ذلك الشئ لحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابى هلكت واهلكت واقعت اهلى فى نهار رمضان فيعلم من ذلك
ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا فى مقابل المنصوص العلة فيصير

الكلام في قوة ان يقال اذا وقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات
مثل الاعرابية وكون المحل اهلا او غير ذلك وربما يفرط في القول فيجعل الوقاعية بعين محض فساد الصوم تمام الكلام في ذلك
سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل الاية
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر
فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه
اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم
الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب
والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو انواع مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء
تفصيلاتها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرناه للمشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل
ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان
اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذا حرمة الضرب حكم مراجعا الى الوالدين وهما
مذكوران صريحا في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة
وموضوعها الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذا الحال
واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من تقديم مقدمات الاولى لفظ
الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط و
يشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو مثل النذر واليمين وفي القاموس الزام الشيء والتزامه
في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل
في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط ومن مصاديق
الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثل ان تكحل ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها عن البلد
ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به ان كان مثقال ذرة وقد يسمي النحاة ان الوصلية ومثاله لا تكرهوا فتياتكم على
البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن مصاديق الرابع
الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعلها بعضهم
من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك هو العلامة وكذا بعض
الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يذكرها ماخوذ من المعنى الثانية الجملة الشرطية ايضا تستعمل في
معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا والثاني
عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث
يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع
المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثالث ما يفيد
تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية و
انتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومعناه لسان اهل العرب فظاهر هذا الاستعمال كون
الاول سببا للثاني والنظر انما هو بظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا

يفيد

يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالادعاء كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة
ففيه ما لا يخفى انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء
الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام ظاهرا وثانيا ان المراد انحصار السبب في نظائر
وما لنا ان الاصل عدم سبب اخر فالسبب هو الحد بها لا بعينه ومن هذا الباب لو لا علي لهلك عمر وقول الحماسي لو طار ذو حافر
قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان نفي المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في ظاهر الشرط
على السببية والظاهر انه لا ن قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان و
اخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك الا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف
قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول يطهر
مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو الشرط مفسر فالحاصل
ان حدث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه انه يفهم من تلك الجملة
الشرطية التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء
الحكم بانتفاء ذلك القيد لا لانه التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء منه الشرطية المصطلح للاصوليين والسببية
فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يتوهم من ان قولنا ان قبضت في المجلس
يصح الصرف فهو بعبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس الفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى
والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية
وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرطية هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي فالحاصل ان
مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد معنى اخر مثل ان يق
المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية
ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان له وجه مناسبا لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية
الثالث ما يكون شرطا لصدق الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه فكذبه نزول
الثلج في الشتاء الثالث قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها فالظ انه لا فرق بين ادوات
الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحرف ومثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثر
الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا
ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت
التبادر العرفي ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك يا مجيئك فليس على
ما ينبغي وكذا ما ذكره في حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما
له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا او يؤدي مؤداه كلام غير تام وهذا الكلام منه مبنيا على الخلط
بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخوله
ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذا الكلام ان ناظرا الى تعبيرا لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط

معنا في الاصول هو ما ذكره لا مط ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي
ذكر كلها مجازات لتبادر غيرها او لا نرجح من الاشتراك فما يتوهم انها مستعملة في جميع هذه الاشتراك والمجاز كلا
خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط ولا وجه بعد وضوح الدليل
هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول
هنا فخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي
بعدمه اعم من ان يكون وجود علة ام لا واما معنى الالتزام والالزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما وردها
على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاؤه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام
الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة لا
لا تنفي احتماله مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات
اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاها الا بدليل على خلافه
من الخارج لذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب
واما اثبات الكلية للفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى
سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط لا
تاصيل اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع انما يتم لو وجد مقام
لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو مم يرد عليه ان مدلول النزاع حينئذ بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو
كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون
وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان اثبات اللغة بالعقل وما يتوهم ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا
يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ
واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انا نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء
الحكم عند انتفائه وهو امثالها او ادنى منها وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا لم يحمل فائدة اخرى ايضا قلنا
هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته
ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالتليق بقواعد الفن اثبات الظهور منها
من بين الفوائد مطلقا لانه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع ولحجج النافون بان تاثير
الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام
احداهما اليه الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء
الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له ونظائره والاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في
نفي الحجية باحتمال السبب الثاني فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا
يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم
يعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا
للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول
التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية الظاهر وذلك لان احتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي

بجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو
خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فنقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظ
من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها
حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا
يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والجواب ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع مما يؤول الى الواسطة
ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فهذا يحصل الذهول عنهما فهو مما يتفرع بانهما تنتفي
عند التنبيه قد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيل الموالي على
انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر للمتامل في هذا الجواب مما اسلفنا الا سابقا
ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب ان الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي او لا
ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او نقول
ان اللفظ يقتضي ذلك لكن القرينة الخارجية منعته ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعلمنا على
مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك وفي المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد
بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للنهي مثل لا تبالغ في الاختصار
ان حاولت تفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل قوله ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية **فائدة** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على
انتفائه عند انتفاء الوصف سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في الغنم السائمة زكاة ولي الواجد يحل عقوبته
او مقدرا كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن بالشعر كناية عن الشعر الكثير فهو مفهومه ان
الشعر القليل ليس كذلك احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه
لعري الوصف عن الفائدة ولعد لغوا مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة لكونه
من اهل اللسان فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان
والجواب عن الاول والظاهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى او احتياج السامع اليه وسبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له
رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بدلالته اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط او
بالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت بالقرينة الخارجية
اظهرية هذه الفائدة المدعاة فيها فلا اظن المنكر منكرا واما الثاني فالقول بمقتضاها ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم مما
ارادة الغير كما يظهر بنظائره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب ضعيف لما قلنا
ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلاثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير
الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان فهم وما نراه هنا في المثال المذكور فانما هو لكون الاصل الحكم في هذا المثال
من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من
ائمة العربية وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد ان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من
ابي عبيدة وظهور خلافه في افهامنا ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا

اثبات اللغة بالعقل

المعارضة مع ان منهم لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولي في المسئلة
التوقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخرج عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث
يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود
والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر ليس من جهة مفهوم الوصف كما
توهم لا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله في ... بل لان اتحاد الموجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب
الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب ومع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال
بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب فيه واحدا ثم ان ههنا فوائد
الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في
حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة
تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى لو حصل حينا في الانفهام من اللفظ فانما يحصل النادر فالنكتة في الذكر لا بد
ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد كما بينا ظاهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب
في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن
منعه زحام الجمعة عن الخروج ايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل لا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه
التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة
الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل عليها الا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى
الدلالة العقلية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل
ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة والى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في في الغنم السائمة
زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول
من جهة الاصل استشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة
والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين للشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم
المعلوفة كان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما
انتهى في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح واذا اتفق ورود
دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية
ومما يترجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد ما جعله منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ
كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة
مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد يقع هنا توهم لاحد بما
ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب
وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما
يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب منه وان كان مفهومه
الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم الحرمة وثانيتهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة

ليس كل غنم

ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء
منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذا هو عكس صدق قولنا بعض المعلوفة كذا وبلزم ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة
كذا ويلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذا هو بعض السائمة كذا ورد بعضهم على صاحب ... حيث ادعى
ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان
دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كل وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما نشأ من
بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان ضده ومثل ذلك في غاية البعد مثلهم بل من ديدنهم مراعاة
لا خلاف الموضوع لذلك نقيضا فان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان
المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع الاول هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم
فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل قيد يثبت فيه القيد تعلق بمن افراد الموضوع
فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما توهم ان الفائدة تحصل بالجملة
بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه
الزكوة لا شيء من المعلوفة كذا فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفة كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم
وجود مفهوم مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز التوضي
والتوضأ من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم يتعرض لبعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل
عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانا الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد
يصح ان يقول مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذا في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم
لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقول كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلا ينقطع المناصرة بل يلزم ... وغيره من الجزاف
فلا بد للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك
لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام
الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم
السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة
اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة
صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض
القيد الاخير اعني السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ح ان البعض الاخر ... ليس فيه
الزكوة وهذا مما يعز نقل وروده في كلام الشارع فانه تكليف مبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد العرف ...
ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهمه هؤلاء فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السوم جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الغنم ...
فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب الى الاعتبار ما ... مثلا
نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول لكل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه
جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف
والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد ...
لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستند فخر الدين على ذلك

دليل الخطاب بقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا
ضعيف لما اشرنا اليه اولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان النوع يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها
وينتفي بانتفائها ان قلنا لعلية العام وان لكان وجها وجيها **قانون** الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين
والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها المراد بالغاية ما
لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعدها
لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكرناها في مبحث ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لنقدمه على ما بعده
فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها في المغيا ان كانا من جنس احد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا
الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقول القائل صوموا الى الليل والظاهر ان ليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ابتداء الزمان
كما في دخول المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية فيتميز في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول وبين القول بعدم الدخول
مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل
على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول
فيكون للاية مفهوم من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو بدليل خارج لا لان الى بمعنى
مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه مرجحه للدليل الخارجي ثم ان التوقف لا
يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء
وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في ثبوت الاشتراك واما
ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء واما ما قاله فخر الدين من انه لتوقي خلو الكلام عن الفائدة حين
التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل
الفائدة بمثل قول القائل اعتد بقرء فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى
المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل عدم وجوب الصوم الليل لا يجب بعده ومن قوله ولا
تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايضا
لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا
ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من وجوب الصوم الليل ما ينقطع عند الصوم فقد صار اهل المفهوم من جملة
المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عند الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يظهر خلاف المنطوق في المسكوت عنه مما بعد الغاية
قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد عدم السير بعنوان الوجوب
بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل احد ان علم المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد
ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخر معلوم الحصول اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره
عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد فبان منشأ ذلك تعدد الغرض
لتحديد المنازل والاعلام المعانيحة المسافر من كل علم ومنزل فلكل منهما نهاية بلا خطاب بالنسبة اليها يعتبر
بخصوصها فلا بد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذا لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذا قول الفقهاء اذا صلى المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما
صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف مطلقا والاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجاز

لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك
الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذا الدعوى بما يحصل لهم المشاهد كاخبار غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق
وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم
المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار نفي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة يعني ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم
جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار
انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير هذه واما قولك وايضا الى اخره فنقول هنا
شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء ملاحظة الخصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله
ينقطع الحكم عنده لا عموم ذلك يعني ان ملاحظة ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعده داخلا مخالفا او موافقا منقطعا عنده
الصوم لا ينافي على استلزام ذلك المطلوب كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعد لان اللفظ على ذلك
باحد الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم ولا الاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز
والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنها بالتامل فيما ذكرناه **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة
من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب
الطبيعي خلافه والعدول لعله انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث في كل ما فيه وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء
المعاني ذي اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير بعيد في
الجميع او ذكر دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق
والصواب ان هذا النزاع لان الحصر معناه مركب من اثبات ونفي وقال المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع
وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر
فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار
بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد
والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقا وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد عدا فان العهد الذهني
فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداق الفرد لاستحالة
اتحاد الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج او ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع
عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يكون وحده الخبر
مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد تعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام
وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد
واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان لما كان
مفيدا دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم كلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة
التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني وظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين
صورتي التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات المعروض والمحمول هو الوصف العارض ولذلك اصطلح المتكلمون
على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوف بها فالمراد بالامير في
قولنا الامير زيد الذات المتصف بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر يعني حصر الامارة في زيد ان اقتضى

هو ان المراد الامساك ... وبالانتقال ... فلا معنى للصوم الى نصف النهار

فاعد الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد لم يفد اختصاصا وصفه بالامارة فاذا وقع مسندا المراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو
عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص
وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود
الموضوع وان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجودان بوجود واحد بهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو
اقتضى الاتحاد وجب القصر فيما نحن فيه للزوم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من الانسان هو مفهوم فردما
لا ما صدقاته كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو الماصدق والماصدق هنا اما فرد معين هو زيد
او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فردما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع
في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجودان واحد الخواص وكذا
العكس ايضا يفيد الحصر لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس والاستغراق
يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك
بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى
من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد
على الحصر وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع لانه موضوع الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس
فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد بمجرد المغايرة
في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق في ذلك ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما يراد
به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما
فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معنى زيد صديقي
على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند
ان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء
المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم او
الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما
القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكل لغة ايضا مع اصالة
عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل
من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله
انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق
بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن احدا من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك
يعتمد على دلالته انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال
الضمير معه مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون
الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز
ان يكون الاثبات لما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات لما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين
الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية

لانفي الا

لا نفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كالتي في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة
لمعناهما والا يحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم
انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت
منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور
على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا او
في الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد ثبت
التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم
وقد عرفت الفرق والخلاف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله ويظهر
لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه ايضا واما ما والا فالخلاف في حجية مفهومهما نادر والظاهر
ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعلهما من باب المفهوم

قانون

الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ
عليه باحد من الدلالات لانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة
نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم
عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان وفي
الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض
واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه
اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول
الاول نافية فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض
الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائدة مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك
صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى
فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا
يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على ثمانين والمائة جلدة فانما هو
لحرمة الايذاء دون اذن الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو
الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذا كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك لا يتراءى ان الاكثر
ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نفعل الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك النص وبالجملة الاعداد
المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان
تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا
يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعد تحقق الحيض في يومين والا لكان هو كالثلاثة
وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلاثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام
في المفهوم والمساواة امثالهما هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الا
والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في
الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من لم يقل بالمفهوم

في اختصاص الوكالة لو توقف ونحوهما بما يفيد وضعا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر و اسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك ان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين اي كل من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة اسم عاما كما يشهد صحة الاستثناء فانها على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه واما المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول الذي للنكرة اذ دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليس منها بالكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة ويجئ ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه

المقصد الاول في صيغ العموم وفيه قانون اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعة له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع فالاشهر الاظهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى للاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان سلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملئكة ففهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان ولم ينكر ذلك النبي وان اجاب بقوله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمالها كلها في ما دون العقول او اعلى منهم كما في قوله تعم والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعم الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر والاحاد او بانضمام مقدمة من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة من جواز الاستثناء من اي فرد امكن ارادته من الجمع واحتماله للتعميم في كل موضع ثانيتهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل منهما انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا

...التوقيفي من جهة الدوران لا يكفي كالقياس في الاحكام الشرعية واما تقديم الوصف على الموصوف فلا اشكال فيه اذا كان التمسك فيه بالتبادر كما تردد ادعائه ... بطلان الحمل فانما هو لانه ... الحصر وارادة لا وصفه او نقول انه من باب تنقيح المناط في الاحكام الشرعية بدعوى حصول القطع بتقضاه منه رحمه الله تعالى

للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هذا التخصيص ترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص بغير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهو محال لان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله تعم لو كان هو الواضع كتخصيص الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل اسبق المعنى الى الذهن من بين المعاني غيره ومصلحة اخرى فيتم مع انه يبطله الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت وشخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف لذلك وحمل السكاكي هذا المذهب واوله بان مراد ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس نعم جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في شأن الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دائرة مع المعنى والمحل وهو ماء العنب فانه المجموع اذا وجد وجدت التسمية فاذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك كاطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكل انماط المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو مستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث يحصل الجزم بتجويزهم لذلك هذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في تلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم من اوضاع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب انها حقيقة او انها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من اوله محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب فالعلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق

الوضع ان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضاً فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل
انما الاشكال في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول
باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي والنوعي الحقيقي او المجازي فانها
تثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلاً بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع
للخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضاً اثبات الحقيقة لا لمطلق اللغة فلعل المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان
الاستدلال عليه بطريق اللم دون الان لا استناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع اما طريق الان والاستناد الى
الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلائل انها
انية غاية الامر كون بعضها قطعياً وبعضها ظنياً فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر او احاد بان
مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني كخبر الواحد والتواتر والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة
مثلاً مستعملاً في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلولات للوضع اما خامرته العقل كون
الاول متيقن المراد واما الثاني فهي على فرض تسليمه من العلل الموجبة للوضع لئلا يستدل بوجودها على العلم بوجود
الوضع ايضاً وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات قبالاً للنقل المتواتر والاحاد
مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقرير الكاشف عنه قبالاً للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فاذا فهم
ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لا
ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب ايضاً كما في اقتلوا
المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من مخالفة الامر ثم انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلاً انه ما من عام الا وقد خص
وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازاً في الاقل تقليلاً للمجاز
اجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم وبوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول
فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع
لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملاً للكل ولحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج
لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ
خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه في الاحتجاج او المستدل ان غالب استعمال
الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلاً
للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلاً اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني
فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب حقيقة له والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك
المثل ايضاً مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم انما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان
كاذباً للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز كما مر مراراً وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما
تواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواتراً لاستوى الكل فيه وان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص
الواضع والنقل عنه صريحاً بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل
على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف قد ظهر هو المأخذ

عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم واداة الهيئة الاجتماعية
منه مجاز للتبادر خلافاً لمن قال انه للعموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمع وجمعاء واجمعين وتوابعها المشهورة ومنها
لفظ سائر على اطلاقه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومنها الشرطيات والا
واما الموصولات فلا عموم فيها الا ان يتضمن معنى الشرطية او يفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصول الا
الا ان يجعل من باب اطلاق الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انها حقيقة في غير اولي العلم
انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرة فان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن اعجبك
لك عن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائماً والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع
ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل
فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهماً اقتصر على اعطاء احد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى
هذا يكون عموماً اي عموماً بدلياً كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما واي ما وان ومنها متى وحيث واين وكيف
واذا الشرطيات اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهذا
آخر مذكور في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة
ايضاً كما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها لاشكال او للخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا
بعد اتفاقهم ظاهراً في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات
الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة
والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر
وضع له لفظ فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر في تحققه
وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في
ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقاً للمسمى والماهية مع حصة لا بعينها وتسمى فرداً منتشراً
والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام
والتنوين والالف والنون وغيرها من المغيرات والمتممات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى مشخص وضع اللفظ
له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع
بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء العلة جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور
المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هنا مفهوماً مشتركاً بينها مع قطع النظر عن اللواحق وعن
منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا نقول الاسم لا يخلو عن شيء
من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان رجلاً منوناً مثلاً موضوع لكذا ومعرفاً باللام موضوع
لكذا وملحقاً بالالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خالياً عن تلك اللواحق حتى يلزم له ثبوت معنى بتوقف
انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول ولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم
مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانياً انه ايضاً مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل هو موضوع لمعنى
معنى الا ما ذكرناه وثالثاً ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديداً لا يجب ان يؤثر في المعنى تأثيراً ومنشأ التوهم مثل
الاعتراض لزوم تمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن ايضاً مما يتم به الاسم لكنه ليس الغرض منه الا المرا

مقولا

متعلقا بالاعراب كما في جائني زيد فقولك رجل جائني لا امراة انما يراد به بيان المهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية لا بشرط شئ واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطردا فانه لا يتم في مثل الرجل خير من المراة فان قلت انما المذهب في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فقولنا رجل في جائني رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال الاخير باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امراة وجائني رجل او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة والاشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع مع التنوين واللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان اللواحق وتلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاقب على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا جزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شئ خال عن جميع تلك العوارض يتساوى اليه نسبة الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حضورها في ضمن فرد غير معين والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط ويبعد الفرق بينها وبين غيرها فنقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا

بشرط شئ وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المراة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يتوارد اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول او المصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري وباعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما يوجد في الاخبار في الارجاع الى الافراد النادرة كما سنبينه ان شاء الله ثم وان اشير بها الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود ويطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين المعهودية في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شئ من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس المعرف باللام ويقال اما ان يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو الاصل في موضوع الالف واللام ولم يقصد ارادة شئ منه بالفعل فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شئ اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف يصح بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ان وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شئ في الخارج هل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجئ الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انهم يستعملون في كلامهم معنى النكرة ايضا ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل اما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد ترتب عليها ما ترتب على المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع

الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفرد بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يتوهم في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلفظ نضر جمع لصو المتقدم منه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون للتحقير التمكن ويراد به المهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم الحصن ام نسا وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان نسا عهد خارجي وقد يراد به المعهود الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجاجيل وجمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد ايضا عنه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلى الله عليه وسلم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية في جنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر اذا تمهدت لنا

ما علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى اللواحق فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف المهية او تعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي والاستغراق ففيه اشكال و يظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق ما استعمل اريد منه الجنس وفهم المفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من اللفظ مولدا له عليه والمفصل لا صلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة في المعنى فيه تصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب القلم في العهد الذهني او النكرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان

المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد بعينه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان المعراة عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها وفي الامنافاة كما في هذا رجل لا امراة وهو حقيقة جزما الا ان يجاب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غير معنى لا يدبل استعمال عند الملاحظة مع الحال باعتبار الملاحظة او ذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذا لا يحمل الاول على المبالغة لا معنا ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة اقساما المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها مجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان نقول انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وتحقيقه ان شاء الله تعالى ويبقى الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جائني لا امراة وجائني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جائني فيحتمل ارادة الواحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلح فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه

اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة انها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد لكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاد مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو معنى قولهم ان الانسان محمول على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان استناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جائني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد بجاء شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم الخصوصية يحتاج الى تحقيق وتحريره انا قد حققنا ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتساوي

بالشئون المختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله
تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة للتنويع لا لاوضاع
كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه في
طرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هو قولنا
هو رجل بالحمل المتعارف والكلام هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبتها كما بينا ولو اريد بجاء
شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بلا اطلاق فان الجيب للتجارة لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب
فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع خصوصيته رجل فاستعمل اللفظ
الموضوع للجزئي في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ
هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال
في غير ما وضع وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة
والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزم في طرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان
العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل
لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يقال ان هذا
بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه من جهة
انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية استعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث
الخصوصية فلفظ الاسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه عليه من حيث انه فرد
من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف
للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب
السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتوهم حمل الاسد عليه لا بقيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى
المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يقتضي كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار
المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز
فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد
الغيث الحقيقي بل هو عينه لما اريد منه النبات الخاص لكن الدعوى فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة
من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراده
المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان
من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلاق
العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا الا ان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد بالخاص
الفرد بخصوصيته ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد اخر لاستحالة تحقق
الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية والا فلا
فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي
على معانيه وحمل المعنى الحقيقي والمجازي على المعنى المجازي ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق

على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا نم ذلك ١٠١
فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فانما يستعمل في غير هذه
الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكذا
في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فما دخول اللام الذي يفيد العهد
الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بالحضور
اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي وايا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في
معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا من ان
الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق
للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعين الجنس فلا بد
ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان الفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وبعض
له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب
ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة
الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت
نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ
الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى
انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة
في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد
لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال
عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل
لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع
الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة
مقتضى ما ذكروه لا مفهوم فرد ما ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها
في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ
ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما
فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط
الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ان الذات — لا مفهوم فرد ما
النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ومعناه فرد ما وهو ايضا كلي
وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل
الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين
المخاطب فلو اريد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل للاول
نضمه الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما مثل جاء رجل فان ريد منه النكرة

فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مقصودا فردا ما لانه هو طبيعة فرد ما
موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هولاء
انهم خرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول لعلهم توهموا ان هيهنا لما اطلق واريد الفرد
بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي
الحضوري لا ريب ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة
في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للمهية من حسن وقبح
او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا و
اللحم كذا وامثال ذلك فما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية مثل صم
صل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك ففي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لا
بعينه غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر
اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد منها مطلوبا بالتبع و
عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مط فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول للفظ فان قلت ان مراد هولاء
ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد
فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول حيث قد ياتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته
في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن
على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي
على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة
فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة
عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله
النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم
قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على الواحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة
مقبلا هو اما مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجري
والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا بل هذا عن الجمهور و
استشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان
ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته
وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه
اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل ان قول الواردين من المعرف بلام الجنس فرد ما
بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى
من قال ولا يرو كيف يجتري على مخالفة ائمة الفن في ذلك هذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام
مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية

فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الچلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول بانه غير غريب مضافا الى ما يظهر من
غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحو ان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن
العقل يحكم بسبب المقامات بان فردا ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس نعم
الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق و
الاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من
الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رايت اسدا او رجلا
ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع
الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في
غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة له بقي
الكلام في بيان مطلب قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح
لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك
بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به
ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مط فانه لا يخ عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على
مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لانتساب
احدهما انتساب الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني انتسابه الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه و
بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له
كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فلو استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما
وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك
الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة فاستعمال
الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له
فكذلك الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجعة الى نفس ما وضع له فلا
يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان تاتى بالصيغة
موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له
فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا
في الندب كذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى
عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته فيكون افراده ح ايضا الطلبات الراجحة الصادرة
عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخ في نفس الامر عن
احدهما فلا يخفى ان الافراد ح انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب بملاحظة الوجوب والندب
فلو استعمل ح في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الذي هو بين
الامرين فح يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل
اراد ذلك نعم لو فرض ح استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة

الوجوب والندب وعدا لا لنفاتها ليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب
فقط ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هذا انا الله
اياك الى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التفرقة في الجمع ولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد
ما بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق
عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال وارد عليه بان
ذلك يستلزم جواز صحة ان المجيء رجل او رجلان وورد بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما من جاء او بعضهم
ايضا جمعا اخر فلم يصدق مجيئي كل جمع من الجموع المراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا مجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج
الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك تستلزم
تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج
فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة
فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما
بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها و
نحو ذلك فان الحزب والامة في الايات قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار
مفهوم الجزئية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد
من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان الحكم بما كرر انما لا بد ان لا
ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا
متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا مم وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبار
فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة
الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الاصلية
اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك
فيصح ان يقول للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد لا يثبت به لكل واحد
منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا نضر في
ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد منه بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي ولا المجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية
فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي يقتضيه الاصل المقرر في لفظ
من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا و
الدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا والاتيان لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك
لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل
مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مرادا للاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز
الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء
او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة
على ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه والتحقيق تقسيمه كالجنس المعرف باللام

الى ان قال نقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما
اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق
ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندك كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد
والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين
لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من الكلمة
والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التركيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح
الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية
فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا
يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون
تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشتركة فيها اللفظ الزائد بان يقول كونه حقيقة فيه اتفاقي ووصل
عند غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله انشاء الله تعالى ويدل
عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع انه لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم
ايضا لقبح جاءني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز
جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما
يؤكد به العام لعله لمراعاة المناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدينار الابيض والدرهم
الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من
عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه انه ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد
الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال
اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالجمع قرينة على ارادة
الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال ومما يؤيد في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ولا لزم دلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا
فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا
شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق
الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا يلزم ما اخترناه من
كونه حقيقة في تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم
لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة
للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط
ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما
اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف
وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا يسقط الحل
والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك مسلكا اخر في استفادة العموم الذي

المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون فردا ما بالفرض ولا فائدة في
ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره
واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما ذكرناه وباعتبار الحكمة على تقرير الآخر
ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد انه يحتمل كون اللام للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة
عن الزائد لان تقدم قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل
على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ
لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا
من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا
اذ قد تقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا
تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المقناطيس ومثله في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية
شرب الماء مع المناقشة في عد كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة
فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما تقتضي الحمل على
العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود والذهني فلا توافقه ايضا
لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة
البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله لان تقدم قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا
عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بازيد منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقول في موضع اصالة
البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم في غيره ويرد عليه انه تم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم
المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله
لان تقدم قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد
معاني المشترك ولا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم
المعهودية يجوز ارادة العهد فهو صحيح فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد
من معاني المشترك ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان منشأ التباس المقام وخلط
الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة فتوهموا وجعلوا الالف واللام اشارة
الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد نظرا الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة
المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان
العهد خارجيا حينئذ فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم في
الذكر لا يعين ارادة المذكور الا فيما بقي الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين المتعارف فلما ذكرنا انه لا مدخلية
للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شأن المطلق وانصرافه الى الافراد الشائعة فلنقدم الكلام في
انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك العلم مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ
في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة

العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى وبنى على
اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية
للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله
في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل المجاز هنا مشهورا بسبب غلبة
الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولعدم رجحان
الشهرة في المجاز المشهور واصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فتعين
ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره بل للدوران
في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد لا يجعل معنى الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية فيه
اللام اللهم الا ان يكون للام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة
مع افادة جوهر اللفظ ذلك حينئذ يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا
يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي حمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل
لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلاثة و
انتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة له على
ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على
الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملنا على الجميع لحملنا على جميع حقائقه فكان اولى
واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون
اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم
يظهر قرينة على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور
استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءني رجال وله علي دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا و
الثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمأمور به مثل اعط ثلثا الى رجال او علماء او صم
في ايام صل اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان
تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل
ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين مراتبها للفظ فيعلم ان الاقل مراد
جزما فالذي نستفيده من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية
فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او انواعها فلا يتأتى الجواب المذكور
وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في
تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وليس المقصود بالذات في هذا المثال كما في
جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال الآية
الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع مستقلا ومعلوم حاله كما هو شأن
الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ
على القدر المتيقن فيما لو لم يجر ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يقال

كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لاطم لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل
فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان دينهما مثلما اذا قيل في قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العقل ايضا وان اريد الاتيان
بهم مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو
من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال بالاتيان باي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ
كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان في ذلك معنى التخيير والتخيير بين الاقل و
الاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر
في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لابد ان يحمل على العموم لئلا ينافي
الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البرائة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في
الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لابد ان يعرف ان اللفظ ظاهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول
وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الا ان يظهر من الخارج ارادة التعيين
فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم
يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم
ذلك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة وفي الباقي
مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من افراد الاقل الا
فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو الظاهر من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب اداء جمل اقل لها نية بعض
في اجزاء ثلثة دراهم لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر من مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه
المشترك فيها اللفظ لا من حيث انه واحد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد في الجمع كليهما فيتجه الجواب بمنع اشتراكه
اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع ولو ثبت ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون
خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد
الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة
دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح
انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا انتهى **تذنيب** الحق ان اقل ما
يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا
فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم
يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيده ذلك وضعهم للتمييز
بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين وفيه ان المراد والاصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المط لا الآية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى
انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما في مستمعون وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده جماعة

جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه عليه السلام فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ
الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكل لفظ الجمع اذا
لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظاهر انه ايضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق
الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة
في بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكذا فيما كانت نصا على
القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها و
اما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا
يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيدا
لا ينافي النصوصية كما توهم كما بيناه في الاستثناء الا بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل
بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة
الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظ كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا
ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية
في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع
وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى لسلخ معنى الجمعية ولذلك لا يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او
رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في
افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال للموطوءة ان ولدت
ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين وانثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في
المائة لئلا يكون احدهما اولى من الآخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما ذكرناه
في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم اللفظي واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة
في بعض الموارد وبكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم البدلي على
لا الشمول وهذا العموم مستفاد ايضا من اصالة البراءة عن اعتبار قيد الايمان وغيره والاطلاق ومع اصل البراءة يقتضيان
كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك لا يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمط وان المطلق
من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث
هي كاسرا وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة
دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاذهان
في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد
النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد
القواعد وليس ببعيد والاولى الفرق بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة وفي تعليق
في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فهو توقف فيه ويحصل الاشكال
فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل النادر ايضا الا ان يقال لما كان الحكم
على الطبيعة باعتبار وجودها منصرفا الى الوجود الغالب فلا يستلزم انه هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة

للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في معنى الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخ عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايض بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امراة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال لحصول فرد من الكلي كما في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج ويمكن ان الطبيعة لا بشرط اذا تصورها متصور بشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوع للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه بعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرج عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعده مطلق وماهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هنا قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى ما عدا اعتبار الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر لا ان يعتبر منضما الى الواحد من فرد آخر لا اثنينية المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا اثم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا من العموم الجمعي على اشكال فيه ايض كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو اللائق في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الآحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان ويكون ظاهرا فيه لو سلمنا اعتبار الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايض اظهر في الشمول لان فيه احتمال ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد اثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فلا امر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرتها في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايض **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال انه اصل للقاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يناقض ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى فيما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول

فيها اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كلا على الاول فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال فاما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه ولا يحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الاغراء والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايض كذلك الا فيما علم عدم العلم فان علوم المعصومين ايض حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الا ازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يتوهم ان ثبوت علمهم بمفصل الامر في الجملة مما لا شك فيه ومو...ل قولنا الا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ما لاحظنا اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يتوهم ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل بيقين آخر ولا نم اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فهو ايض في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايض واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته ان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما تسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بانا لا نعلم حال الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها واما ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه مما لا نعلم عن انه في زمرة ما لا نعلم حاله من المسئول لانه ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايض يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للاجمال فلعل المسئول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مدفوع بانه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للاجمال يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم على جهة الفعل كما لو اخذ ما لا عن يد مسلم اثباتا بيمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد لم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها مجملة لا تنصاف في المادة المخصوصة فتصير هي بمجمل الحكم فلا يصلح للاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر حيث سئله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى ان امرأة سئلت عنه ع عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا والثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فالقدر المتيقن هو لم يحصل الكثرة عادة **قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل مختص

بعضهم من اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب
المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشية عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من
جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين و
المفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث
التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام بحدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون
الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون
فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ
موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فلا يجمل
ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنها الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما
الاول فلم لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب للمعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم
لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت ولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه
موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب
عنهم بالفعل باتيان المطلوب اذا وجد وان ذلك من قبيل انت تريد تفعل ان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك الا ان
المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم
كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على
البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققنا سابقا وما يقال في دفع ذلك ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي
مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في
المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرائط قطعا كما حققنا سابقا
والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بيناه في مباحث الاوامر في معنى الواجب المشروط فلا تتعلق الخطابات المطلقة
لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال بان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق
الحكم به وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجب هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن
وجد الشرائط الثابتة سواء فادن ذكر الشرط لا اصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي
والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني
فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت
الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى
النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة وازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من
سيوجد لو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تصح الا الى الموجود الفاهم
اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما فيه من الاحكام من باب الوصية لا التكلم التخاطب
مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حتى وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر هو
خلفاءه بهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود

بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات
لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى
فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون
بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل
الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من
الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم
بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يفهموا الخطاب على
اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين
فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها
اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وبما ذكرنا
ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونوا
من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي ع او نائبه بخلاف الغائبين فعلى
القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو
اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي منهم الى الغائبين الفاقدين لاختلاف
الصنف كما يحده فلم ولا يحيط بيانا زم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي ع او انهم كانوا يصلونها خلفه وامثال ذلك
في الاحكام الشرعية وحصول الفارق بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم بجهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم
اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان ونائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو بدليل خارج
من اجماع او غيره فنقول الوارد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية والاستدلال به على ابطال الاشتراط
وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وحصول الشرط فيه
فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية
في نفي الاشتراط للزوم القبح بارادة المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع يثبت الاشتراك الا فيما
وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول
بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لتبيان امر جوي هو مناط الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين
مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقال ان
المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مط ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط
مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو
وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مط كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتحصل الشرط في غير زمان الحضور
فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ع اسر جماعة
من المسلمين بغتة في ايدي الكفار وذهابهم الى بلاد الكفر ومرور خمسة ايام في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة
الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اتمام
الصلوة فالمرجع للكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فعدم ثبوت

114 الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وكون مجرد احتمال
مدخلية كونهم مدركين حضور النبي ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما نرى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك
في غير ما نحن فيه بعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراط مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود
الشرط ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق
الاية فيمكن حينئذ الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط
حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب
عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين
يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين ثم صنف مخالف للغائبين
فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها
الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى
ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة ما يراد من ذكر هذه الثمرة بعد تمامية اشتراط
اتحاد الصنف بعد كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على
المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة
فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فيثمر القول بشمول
الخطاب للمعدومين وعدمه في القول بترتيب الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية وبعدمه عليه لعدم
في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا واجدين
للصلوة خلف النبي او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك ثم قبل فوت النبي
وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول
بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص الخطاب
للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد لا التعميم والتخصيص في
الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين مع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين
فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض في ذلك توهم وتفرقة لفهم الخطاب للحاضرين
والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط الاذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بتقريب ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن
وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن
دعوى كونهما متنافيين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه مغاير لما في المتن او خلاف
الاحكام بالعنوانات [illegible] مصاديقها ما تعرف فيه التخالف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب
بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلنا على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل
ان كان هو فقد الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا بد ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكون الثاني
اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين مع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود
هذا الحرارة احتج المخالف بان سؤال المعدومين هو سؤال الحاضرين بالضرورة ولا معنى لها الا انه تبليغ الخطاب والاحتجاج للعلماء

في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد عصر الصحابة الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة 115
الثانية ان اريد به تبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب لو اريد به ايصاء الموجودين بل اخبار المعدومين بثبوت
التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي
ان يكون ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم
او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع
والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا
اورد احدهما على الاخر رواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل الماء
القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على
الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب كما لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات
ولا القربة غيرها من الماء القليل بل يدفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند والدلالة او الاعتضاد
او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد الماء اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس
الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظاير يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكرهم مستند الاشتراك حين الاستدلال
بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان الظاهر هو المستند بحيث يتعليه كل احد الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة
منهم ادعى ان الشراكة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة
والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين
مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في
المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين
والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما
اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق عليه السلام في رواية ابن ابي عمير والزبيري في الجهاد الا ان حكم الله في الاولين والاخرين و
فرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة
يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاحكام
بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود هو اثبات نفس الحكم والاحتجاج
بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي وما ورد في ان كثيرا منها وردت
في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر نعم قال
لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ لا ينحصر التبليغ في الخطاب
كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الاء ربنا
نكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان فان قول لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار
الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذا في الاية
الثانية مع ان غير المكذبين مأمورون بذلك لبشارة المكذبين لا يقولون ذلك وكذا احتجاجهم بمثل قوله تعالى لانذركم
به ومن بلغ لعدم اختصاص الانذار في الخطاب كما مر وكذا بقوله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وفيها
كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخرى لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب في مجازية

يا ايها الذين امنوا يستحب بعد قوله

ايهم

اوبغيرالايضا بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين
لكن قام الكتاب والمبلغون في احد ابعد احد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر
من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والتحقيق ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى
المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا
يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما انه في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ
مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذا في الازمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة من الله تعالى لانقطاعه وامتناعه
الازمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نقل الحكم وهو مسلم قوله من حيث هو قارئ متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم
لانه مخاطب بكسر الطاء فبينهما الا ان قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجالس
الوحي لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال
الحاضرين والغائبين في كيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا لا يفسر في الاخبار
الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كان خافية عن الغائبين فخاطبتهم بذلك مع
ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد على اي التقدير مختص
بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد ورود الخطاب وان كان موجودا ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل
افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج من الاجماع على الاشتراك وكذلك
خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك ثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام
الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل
بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه
بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد
من الاخبار والادلة فما اشتهر من دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا
يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل
وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح من يبالي انه في صحة نجاسة الحمر و
المحقق الاردبيلي ره في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل
ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين
والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم
لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب
النبي بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد الثاني** في بيان بعض مباحث التخصيص وهو
قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة بالنسبة الى اجزائها والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء
المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى الله خالق كل شيء
والمراد غيره تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و
في منتهى التخصيص الذي يكون من الاستثناء انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقيل

يفسر الجمع لغرض بيان مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل ام لا وظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك
اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى
الواحد ولو على عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
في محصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كان الطوال الا اثنين وان يفسقوا وقتلت كل زنديق
وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق ملاك العموم مع الثلثة واكرمهم الا اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على
الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فيقول الاكثر والاقرب عندي قول
الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الانتهاء
الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في
مراتب القرب وهو سهل اذ الغالب في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بتمام النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام و
اللوازم الغير البينة اللازم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع فيه الى الاصل عدم
الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب في اول
الباب اذ عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسيظهر لك ايضا بطلان
ما يجوزون واحتج الاكثرون على ما ذكرنا للقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدا او ثلثا
ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم للمرجح فما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة فانما
الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق
الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح
والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزه الى الواحد بما مر في الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق
وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم الاولوية البعض لان الاكثر اقرب الى
الجميع عوض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على
ان قربية الاكثر يقتضي رجحان ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات
نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه
كما هو المدعى فانما يتمشى هذا اذا علم التخصيص في الجملة وتردد الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بما مثال ما ذكر
ولا يمكن في ذلك اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين وفرض
ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك النهي عن قتل المجوس وورد نهي آخر عن قتل اهل
الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن لاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن لاحظ
تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني وكذلك الجواب بانه لا مرجح لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل
الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم لكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن
الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن
ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينتفع بها الاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان
الاولوية انما تثبت فيما يحصل الاستقراء بجوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المتحقق

الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى ولو الارتجابه عنهم اولى به من لا الارتج كما هو غالب الاستعمال العقلة
عن ذلك انما هو الذي وجب مقابلته بهذا الاجوبة والاعتراضات ثم حاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في
الخصوص هو العموم والخصوص وفي الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان
نفي الترجيح بعد قبول الجواز حتى يقابل ما ذكره وحاصل جوابنا ان الذي ثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز
استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب لمدلوله لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتأتى في الكل
وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما
اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مسلم في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلوله
العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل
بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا لانهم
عن صورة ابقاء الواحد وانفاق لفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما
سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول منه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة
العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل
الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي تميزها
في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام الخاص
المنطقيين ثم ان صاحب لم ره اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد
العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم
والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان ولظاهر
ان كونه علاقة اتفاقي وما يترائى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقة
خمسة عشر من جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسب الى القدماء انهم لم يشترطوا
تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم عدها الى اثنين وبعضهم الى الخمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك
اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف لاصحاب هذا القول ايضا يصح وان شئت اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وانه
من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في
كل واحد سيما وصف الحافظية صار بمنزلة الجماعة اولا لان لعظماء الملوك عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم
فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن
مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه
اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم فلا
نرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك الآية ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله
للحرب بعد ما التقى الله الرعب عليه واراد الرجوع كره ان يكون ذلك على وجه الضعف والانجاز عن الحرب ويكون ذلك سببا لجرأة
اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة
من الابل على ان يثبطهم عن الحرب ففعل نعيم فقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني
ابا سفيان وجنده وتكلم عن مقتضى مقصدهم كان ذلك شأنا عنهم فكانهم قالوا ذلك لا بنفسهم وهذا المجاز شائع في المحاورات

وفي تكرير المعرف باللام ايهاما الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء والمراد به
اقل القليل مما ينسب له الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة
قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل الامس عندك الا من قبيل جئني
برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد عرفت بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني
سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وبعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعماله في
الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل
المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزه الى الثلثة
والاثنين بما قيل في الجمع وان قلة ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان
جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا تأمل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة
لا يسلم ذلك في الجمع المعرف باللام ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتأمل فيما ذكرنا وفيما يجيء **قانون** اذا خص العام في
كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات **الاولى** ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة
ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها الغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان
العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود
من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها
وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك
قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون الاستفادة
من المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فجمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت
بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل تفهيم المعنى
المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعنى المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض
فلا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع لا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان
يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون
المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة
على مراد اللافظ ويتضح حينئذ عدم المنافاة غاية الوضوح وحينئذ فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت
الا للمعنى الواحد وقد تقدم تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى
هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت ان حاصل المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه عند
جواز ارادة اكثر من معنى في استعماله لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ
ان لم يستعمل اللفظ او استعمله لا لارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين اللفظ
ليحصل تصوره بتصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا
له اللفظ في حال الانفراد والتعدد عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة
عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوايل الكتاب وتبصر الى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره القدسي
في مبحث عدم احتياج حد الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي

قدس سره في شرح منطق التجريد بعدما اورد الاشكال المشهور على حد الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه حينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه ان يضيف على الحد ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك لئلا اخلال الرسوم قال العلامة اورد عليه قدس الله روحه هذا الاشكال واجاب بان اللفظ لا يدل لذاته على معنى بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا والمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزئه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده من المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم اتحاد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع ح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من حصول المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام اما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن صدق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقية التي في ضمن واحد من معنيي المشترك ولا يجوز معها ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل ظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ كذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد به احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر منه مثلا في خواليا ان قاسمي بالكرار مشتمل على قرى كثيرة احديها مسمى بالكرار فاذا اطلق الكرار واريد منه تلك القرى فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا يصح ان لا يدل على تلك

القرية الخاصة بخصوصها لا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم لو جاز ارادة المعنيين لم يخالف لقانون الوضع لاحتاج الوضع ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما فهو مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا لا نم صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب الدلالة المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل اولا الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على المعنى المطابقي الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك يتقدر توجيه اخر مما نقل عنه لنا قل بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بانه لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان تكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم ما ذكره انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب ح مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالملهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة و مقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزمها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند لذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول تحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعي وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها من تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول ايضا مثلا على النهج المعروف في الاعراب والتقديم والتأخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا افاده صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات **الثانية** الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل انهم انما نفوا الاول اما في الثاني فمثل له على عشرة الا

ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وبما اعتقد لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة
اللفظ وقد اشرنا الى اصل ذلك في مبحث المفاهيم كيف كان فالمتبع في الافادة في المقامين النقل عن اهل اللغة والتبادر
لان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بانه لانها شرعية ظاهر الفساد لان النبي ص كان يقبل ذلك من اهل البادية
الغير المطلعين بحال الشرع لولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا
بولي فان الوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة
والنكاح يتوقف على امور شتى والجواب انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى
يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا مقترنا بالطهور و
المطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر
بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار
جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما
ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور
لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعينا بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن
ذلك يظهر الجواب عما استدل به بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا فانه استثناء منقطع والمراد اخبار عن
حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطا او المراد الرخصة فيما حصل الظن بالجواز كما اذا حسبه المؤمن صيدا وقتله او حربيا لتبدل اختلاط
معهم ولا ينحصر الخطا فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء عند الرخصة **الثالثة** اختلفوا في تقرير الدلالة
في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي
ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اخبارا مرة
واكثر المتاخرين والاكثرون منهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز و
القاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخر
ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق
كما مر فيلزم ح ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء
فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل خذ
هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هنا الاخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد
اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في
الكلام فان قلت هذا اكر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت وان الحنك
غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك الامر بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه
لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاسناد الكاذب
المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج واحد
خبر بان مثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين و
الفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا
وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك الا هو حسب التحول في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم

من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو
المراد في التخصيص ومنه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجي بلفظ
دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك
بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا يريد احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعلم بعدم
ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي
بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة
التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسماء الباقي وهو متعذر
غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء
وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او ياتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد امر
الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن
عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل
ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر
مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض
المدققين في رفع التناقض حيث قال وذلك لانه يريد به انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان يريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه
فلا يرد ما بالاستثناء الاخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد
بل قصد النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تقيد للاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام
ليفكك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار
من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد بنصفها ما بقي من
النصف بعد الاخراج وهو الربع اذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان الضمير في نصفها
عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية
مع نصفها الاستثناء اليه هو القرينة فنصفها الا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء
اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه
فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها
ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلنا كان غير مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم بتجويز هذا القول في
المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ونسبة الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او
عقل ودعوى تجرده عن التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف
المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك
واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلانه في المنفصل بطريق اولى ان من مفاسد هذا القول
لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ حينئذ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى
ان الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم التراكيب لا الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام

الاستثنا الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شئ سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة
مفهومه لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر منه قلت انما يتم هذا لو جعل الكلام كلاما
موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقول كل انسان كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلما
الا زيدا العلما يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى هذا التركيب
ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وابهاماتهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله
فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاستثنا اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة
على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز
والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضيا كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق
بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي اشار هنا اشارة جيدة في تحقيق المقام بان خرج كلام
القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها
الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع
له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمانع
الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث مبني على ان معاني مفردات الهيئة التركيبية
باقية على اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند
القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو
احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مما لو وضع الاستثنا
والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة
حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف
وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم الا له فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب
كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك الاربعة مضموم الى الثلثة لها ومثل نيف سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد
عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثنا من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك انما يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة
الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضدي وهو ثم ومستلزم لان لا يكون الاستثنا تخصيصا ايضا
كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا مستلزم
وحدة الحكم فليس هنا نفي ولا اثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصا
الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام **الرابعة** الاستثنا المستغرق لغو اتفاقا
سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثنا الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا
واختلفوا في جواز استثنا الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر وبلزم
جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا
واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا
احتج الاكثرون بما مر اولا بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك

لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من
المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون
الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة كما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك
فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانها نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على
وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فيقرب ان كلهم من بني ادم والغاوون المتبعون
للشيطان اذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس ويرد بان المراد من
عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد
الملئكة والجن وكل الغاوين اقل من الملئكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك
يحمل قول القائل له على الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ثم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو
ادم الثاني اجماع العلما على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد فلو لا صحته لحكموا بالغا الاستثنا والزموه بعشرة كما في
المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان في اشكال هذا المقام
لم يستقص البيان فيما اعلم احد من العلما وتحقيقا في المخلص عنه من مواهب كريم المتعال لكنه لا ينبغي لما يرد من حجة على الاقوال
وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا
الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثنا الاكثر الى اكثر المحققين
فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل ان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي
المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلنا انا نمنع كون الاستثنا
تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور
الاصوليين قائلون بكون الاستثنا تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثنا قرينة وهذا
معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثنا لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع
اختيارهم جواز استثنا الاكثر وكيف يجتمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا
عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة
فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيد
فيها هنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات فاطبة نوعية حقيقة كانت ومجازية و
الاوضاع النوعية انما هو للعقل المستفاد بتتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثنا مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي
للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة والعدد الذي يستعمل من الرخصة
في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثنا المنقطع مجاز مع انه
في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثنا من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا الى القدر الذي
يتحقق ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك الاخراج بكون تام الا فراد يكون على
وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة و
المجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال
لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة منه

والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال فى نقول العلماء الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان
المخرج اكثر من الباقي مما تحقق فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع عند الثبوت دليل على العدم لكون الوضع توقيفيا
وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه
بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة فيه للمبالغة فى التحقير وان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى
التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الا تسعة و
تسعين مستهجنا ركيكا الا ان اطاله مملة بل الحال الفصل لما يلغهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك فى موضع السخرية والتمليح بل
له على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصفا وثلثا ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى فى معرض النسيان غالبا لان
وان الغالب الوقوع فى الاستثناء البدائي كما هو الغالب فى السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا المطابقة لاصل
وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تع ان التحقيق هو ما حققنا سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول ومحقلة
الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي
والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة فى غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز فى المستثنى منه فى غير استعماله فى
الاكثر كما بينا انفا فلا علينا ان نجيب من الامثلة المذكورة التى استدل بها الاكثرون فنقول يمكن دفع الاول بمنع ان ذلك
من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخرج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف ولا يستلزم كون نفس الاصناف
الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعنى افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية
استثناء صنف من الاصناف لا الافراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف
الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف
الحيثيات والاعتبارات فيراد من عموم الجمع افراد الاصناف والذى يؤيد ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تع لما كان هو الهداية و
الرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذى لا يعتنى به وفى ابليس بالعكس بل ذلك المعنى
انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية لغا لا فعلية تحقق الاصناف فيه ففى كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وهو صحيح كما
بينا انه لو فرضنا ان الصنف جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل واحد من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة
فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لا ان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا
الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه
حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبنى على تجويزهم ذلك بناء على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة
بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازى ولما كان الاصل برائة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع
قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال
الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان فى قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون
الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب فيه الاخذ باول الكلام وترك اخره ودفع الثالث بان المراد
والله يعلم لعل انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على
من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة الاقوال
المذكورة فى المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة
يريد ان يكون العام المخصص حقيقة فى الباقي وبعضهم يريد ان يكون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون فى التفريق فلا

ينبغى تقرير

ينبغى تقرير محل النزاع ان لفظ العام فى هذا التركيب هل يستعمل فى معنى مجازى ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام
مجازا فى الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل
كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع
التركيب حقيقة فى ارادة الباقي وهكذا اما فى مثال التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل
حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة فى
تناوله ومجاز فى الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة فى الباقي كما كان فى الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه
وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل
اكرم بنى تميم الطوال عند الخصم اكرم من بنى تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال وخص بعضهم لذلك
نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بنى تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم بنى تميم الى الليل او ان
دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس فى جميع الازمنة فى الاول وعلى جميع الاحوال فى الثاني وكذا اكرم بنى تميم الا
الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة ويستلزم حمل الهيئة التركيبية على
خلاف وضعه مع استلزامه التجوز فى بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة
المفردة كل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمى مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا
يقتضى اتحادهما وكل مادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها فى الدلالة واما ارجاع الضمير الى بنى تميم
فجوابه يظهر مما مر فى قوله الا شريكا للجارية لا انصفها واما قوله اكرم بنى تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ
التخصيص هنا ليس متوجها الى بنى تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا ان لم يرد به الحلية
منهم والمثال المناسب للتخصيص بالغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج
الى البيان ومما يتوهم ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا فى الباقي اما اذا كان مستعملا فى العموم وارادة الباقي
بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر
ضعفه مما قدمنا فى المقدمة الثالثة سيما فى المخصصات المنفصلة كما نقلنا اجراء القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة
يظهر لك انه لا يمكن ان يتوهم ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة فى الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات
حقيقة فى معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا فى الباقي حجة القول بكونه حقيقة فى
الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير
وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول فى نفس
الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة التى نحن بصددها وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك او لا قبل
التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا فى المعنى الحقيقي لا يستلزم كون
اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح
علماء البيان وجعلوا الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يتوهم ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد
منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد بشرط
الانضمام ولا عدمه حتى يتوهم انه لا ينافى كونه حقيقة فى المفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت فى حال ارادة جميع الافراد بعنوان
الكلى التفصيلي لا الافرادي كما حققنا فى مبحث استعمال المشترك فى معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافى ما حققنا سابقا من ان

دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي
في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة
فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع فقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبانهما ليسبق العموم
وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلوم بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي
انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم
على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى
العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار
لغيره نصا مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر
كذلك كلا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه لا يجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك
ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لمراد انه ليس باخراج ما لولاه لدخل
احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض عنى ما عدا
المخرج بالمخصص لانه لو كان كل ما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض
حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ
ثم غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو
على اخراج البعض لا اخراجه وايض يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ
العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة للباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد
عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايض بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم
ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازا ان والتوالي
اللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات بقيد تقييد كالجزء
وقد صار به لمعنى غير ما وضع له او لا وهي بنية المنقول عنه ومعه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز
فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو مم كيف
يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب
لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع
واما الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها
نوعي وينقسم الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقية لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا
في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام
في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد
هذا الجنس يعني المسلم بقيام اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذا الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا
دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع او العهد تعيين المهية على مدلولها وان جعلنا هذا كلمة واحدة موضوعا للا
لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد لم
يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة

حقيقة

والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال بل لم يلاحظ العلة
المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي
لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المستقلة الموضوعة بالوضع النوعي
للمعاني المتحدة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء و
كون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بتمام الاجزاء في كونها حقيقة
على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة
بين المقيس والمقيس عليه لا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا
الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك الوضع لم يثبت
في المقيس ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة انه المعنى بسبب
القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله
مقيسا عليه وجه الزام الخصم بفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات
وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد
والحكم وفيه مع ما عرفته من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه
والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل
كل حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال
في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله للبقية لتسميته لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة
في التناول واختصاصها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر مما مر فائدتان الاول العام المخصص بمجمل لا يحتج به
فان كان مجملا من جميع الوجوه فنفي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا
بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمتبين فالمعروف من
مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مط ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مط
ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام
منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ عن الذهن من سرق من الحرز
ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل
اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلاة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم
ذلك حتى ينسب فيه الى غير المخصص وكذلك العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا
ترك اكرام غير زيد ايض وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان يجب العمل على مقتضاه في كل
واحد من الافراد وخروج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان ظاهرا للباقي قبل التخصيص
وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به لزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى
لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلناه ولنا ايض احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة
بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايض بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة
على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايض موقوفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وموضعه في موضعه

كالمقتضي

كالمتضايفين واللبنين المتنافيين احتج المنكرون بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مرادة والباقي احد المجازات فلا
يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح وهذا مباحث لا تنقلط على الظنون فكما
ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع
لا البخر ولا ريب ان العام المخصص يتسامح ما لاحظه عند ذكر مخصص معه ينصرف الى الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول
وكفى في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع انا لو توقع في كلام الحكيم ايض يصرف عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم
ابدا لو توقعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل القاعدة الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه
كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به ان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على
تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره
في بطلان ذلك القول ايض ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم
الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصا بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال انه حقيقة في الباقي
وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا
لان كلام الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على
القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من
حيث انه تمام الباقي بل في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه وربانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما
للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كما لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول
بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق
ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعكسه منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم
يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن
فانه لا معنى لسبق احد الابعاض دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس
لانه احد ابعاض العام كما هو مبنى التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ
العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص
بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايض على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض
المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان البناء على الباقي قبل التخصيص قوي عن المبنى وكذا ما لا يحتاج الى البيان
اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزائد مشكوك
فيه فصار حاصل المراد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا
مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين
الاصلين ايض واقول لا انصاف انما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة
فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرره بعد ولي بل وكرر انه متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول
فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايض كما
هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروج غيره بتخصيص اخر فالعام محتمل الحقايق متعددة

فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال سائر الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا
القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطقي على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم
فنمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجاز بحذو النعل بالنعل ومما ذكرنا تقدر بعد التامل على اجراء الدليل على
جميع الاقوال في الحقيقة فان من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله يكون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة
بنحو المثال وسيجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل
وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايض مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل
نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة عنه واما على القول بكون الاسناد
الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم
والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص انما يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام انما يتحقق
بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا حصل الاسناد بغير العدد المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما
ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايض اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا
لم يطرءها الاجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد
منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على
الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وفيه ايض انه باطل
ومما ينادي ببطلانه ان استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية
مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على
السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق
مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يدعي ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ
المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل اقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمنا اذ لو بنينا على التحقيق
واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد او تعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على
فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا فيما سبق بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال الارادة فيما دون تمام الباقي
خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون
على القولين لما نبينه فيما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان
تكرارا له لعنوان الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق المتعددة في صيغة العام
في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تع
وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الدور واستصحاب التناول
وغيرها كما بينا ما يرد بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام
المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلاثة منها
ويرد ذلك على هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايض ولم يستند المستدل
وغيره في الاحتجاج ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو لتصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في
التخصيصات ملاحظة التعيينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد مجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم هو التخصيص الى

وأما معيّن عند المتكلم لا أيّ واحد يكون وكذلك أقل الجمع عند القائل به ثم مثلاً قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً
على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير قد تعلّق الإخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا
إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإذا ورد النص بحرمة لحم الأسد ولحم الكلب يجب الإخراج أيضاً وهكذا وكما أن الحرمة
تتعلق بالمخرج بخصوصه كذلك نفي الحرمة لا بد أن يتعلق بالباقي بتعيينه فلا بد أن يكون الباقي معيناً سواء كان واحداً خاصاً أو أقل
جمع خاص وإلى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال وإجراء على القول بالحقيقة أيضاً كما نبّهنا عليه وسيجيء في القانون
الآتي أيضاً إشارة إلى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يقال إن مرتبة المجاز المرجّحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا يتيقن
إرادة الواحد وأقل الجمع وكذا ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص إلا بإرادة جمع يقرب من المدلول كما أشرنا إليه
على هذا ولكني لم أقف في كلماتهم تنبيهاً على ما ذكرنا فإنهم ذكروا حجة المفصّل بالحجية في أقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا
لما فيه ولا بد لهم أن يجيبوا عنه بأن تيقن الأقل إنما يفيد الحجية إذا تعيّن فلا ثمرة لهذا الكلام وإن اعتمد المفصّل في التعيين على
قرينة أخرى فهذا ليس حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية إنما تثبت في العام المخصّص بالمذكور في تلبيسه وكذا عن قريب
أن المخصّص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى أن المخرج في الاستثناء والغاية هو
المذكور بعد أداتهما وفي الباقيات هو غير المذكور فالباقي في قولنا أكرم الناس إلا الجهال هو الناس العلماء وفي أكرم العلماء إلى
أن يفسقوا هو غير الفساق من العلماء والمخرج في أكرم العلماء إن كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي أكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين
من الرجال وفي أكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم أن يعلم للخبير بطريق الأولى الكلام في المباحث السابقة فيها
من بيان وجود الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار من الزيف **قانون** الحق موافقاً للأكثر بل ادعى عليه
جمع منهم الإجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص وقيل بجوازه وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل
القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الأوهام وهي أن الفرق لو
حاصل بين حالنا وحال أصحاب النبي والأئمة في طريق فهم الأحكام ومعرفتها وأخذها منهم ومن أحاديثهم لأنهم كانوا مشافهين
لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين لبعض الأحكام من الضرورة والبداهة
آخذين لا يعلمون من كلماتهم كانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوص في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون
الخصوص من الخارج أنه مخالف لباقي الأفراد ويعرفون أن المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوا وبقرينة المقام وكثيراً ما
كانوا محتاجين حين السؤال والمكالمة للمعصوم لا بد أن يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بياناً عن وقت حاجتهم فيحتج عليهم العمل
على العام والمطلق إذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال
من أجل التقية وغيرها وإن شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهد في هذا الزمان وأما نقلهم الأخبار
إلى غيرهم في زمانهم وعملهم عليه فهو نص لا يشبه الأخبار الموجودة عندنا فإنه كان أسباب الاختلال والاشتباه قليلاً ألا
ترى أنهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم أخبار مختلفة من أصحابهم كانوا يسألون عن أئمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج
بالرجوع إلى موافقة الكتاب أو السنة ومخالفة العامة أو الشهرة أو غير ذلك ثم التخيير أو الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر
المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا وأخبارنا منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصر أمرنا في هذا الزمان في الرجوع إلى
كتب الأحاديث الموجودة بيننا ولا ريب أن المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض إلا في غاية الندرة
فكيف يقاس هذا الخبر بنقل الثقة عن إمامه بلا واسطة إلى أهله أو إلى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك
مع اتحاد الاصطلاح وقلة أسباب الاختلال وإنما عرض الاختلال بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالأيدي الذي

الكذابة وأهل الريبة والمعاندين للأئمة وأعاديهم وجعلوا منها ما ليس منهم فنحن في الأخبار التي وصلت إلينا في خوف الاختلال
من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة
ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل أو عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة
أو مرات المختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة
ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية في الإشكال
في العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وإن التكليف الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل
معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالباً وليس لنا وجه سبيل في ذلك إلا الرجوع إلى الأدلة
المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه إلا أقل قليل من الأحكام مع الاختلاف والإشكال في كيفية الدلالة في أكثرها و
الإجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد إلا الظن والأخبار مع أنها لا تفيد إلا الظن متخالفة و
متعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الأدلة أيضاً بل الاختلاف موجود بين
جميع الأدلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح والمساوي والقول بالتخيير مطلقاً أو الأخذ بأحد
الطرفين من باب التسليم إنما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الأخبار ومدلول عليه بالاعتبار فالأخذ بكل ما رأينا
أولاً من حديث وظاهر آية واستصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول ويلزم على هذا التخيير في العمل
مطلقاً وإيساراً وهو باطل جزماً وبالجملة الذي نجزم به ويمكن أن نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو تحري
الحكم عن هذه الأدلة في الجملة بمعنى أنه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والأصل عدم
العمل بالظن إلا ما قام عليه الدليل ولم يقم إلا على هذا القدر مع أنا لو قلنا إنه يجوز لكل من رأى حديثاً أو فهم استصحاباً أن يعمل
عليه وكذا سائر الأدلة فيصير المفتوح من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فإن قلت إنك قائل بأن الخبر الصحيح من باب الخبر
الواحد حجة مثلاً فإذا رأينا حديثاً صحيحاً نعمل عليه لأن الأصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت
إجراء الأصل مع جواز العلم بوجود المعارضات غالباً لا معنى له فإن قلت العلم بوجود المعارضات إنما هو في الجملة وليس في خصوص
هذا الحديث قلت إن هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع أنا لو قلنا بجواز الارتكاب في
الشبهة المحصورة أيضاً إلى أن يلزم منه العمل بالجزء الأخير الكلام هنا لأن فتح باب الرخصة في ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز
الارتكاب في الجميع فأين اعتبار ملاحظة المعارض مع أن الغالب في ذلك هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن أتقن طريقة
الاستنباط في غاية الندرة وإن كان في أول أمره والحاصل أن المجتهد إذا علم أن دليل الحكم إنما هو في جملة هذه الأدلة المتعارضة
المختلفة لا في كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف أن العمل بها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثراً للمرجوح
ولئلا يكون تاركاً للأخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين إذ العلم بوجود الخبر المتعارض
في جملة تلك الأخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بأن هذا الخبر الذي رآه أولاً هو من هذا الباب لا
لا يوجب العلم بعدم ذلك لأن ورود الخبرين المتعارضين صار علماً ورد علينا في جملة الأدلة مع إمكان معرفتهما بعينهما
مما ذكرنا يظهر أنه لا يمكن التمسك بأصالة عدم المعارض في كل رواية إذ المفروض أن أحاديثنا مشتملة على الحديث الذي له
معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الأصل عدم كون الحديث الذي رآه أولاً هو ما لا معارض له ليس بأولى من كونه هو الذي
له معارض فيجب إجراء الحكم كلا الصنفين فيه وهو لا يتم إلا بعد البحث والفحص وحاصل المقام أن حجة الله على العباد منحصر في النبي
والوصي وبعد العجز عن الوصول إليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد إلا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من

جهة الأدلة

بجملة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم
وجوب تحصيل العلم عليه انه انتهى هذا فنقول ان العام المتنازع فيه احد من الادلة واحتمال وجود المعارض عم من المنافي
الرافع لجميع حكمه والمخصص الرافع لبعضه لما كان الغالب في العمومات التخصيص قيل ما من عام الا وقد خص فقوى احتمال وجود
المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر الادلة وشبهه من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص
في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر لو وقوع
الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه
اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل
احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى
لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض
من الادلة بل لا لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو
صحيح مسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معنا المجازي بل لان وجود
دليل خاص رافع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فمدار
البحث لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوا بالبحث دون
سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة لا اصالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق
الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع
على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى
انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معنا المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل
ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فانه لم ينقل ترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة
عدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر
الالفاظ محمول على الحقائق وما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا
يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع صفات افراد
فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه علمه مثل علم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او
نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل نحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص ما دام بعضهم دون
البعض وكانه غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه
معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقهما فيما ذكرنا بعين الانصاف
تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعد وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق
متعارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل احكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضي جواز العمل
به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها الا ان الحكم الذي يمكن ان يحصل العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة
فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية
البعد ان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله اتماما عكين بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق
للاوقات غالبا ومفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت

كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعد الفحص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن العلم فيه مستلزم
لتفويت العمل باكثر العمومات وهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض
وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن
تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما
يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما
ما يمكن ان يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعد الفحص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان
تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البلوى فيه كان مما يبتلي به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على
وجوهه وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل القطع بذلك لو كان مخصص لذكره وفيه منع واضح
من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان
تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص ان عدم المخصص لو سلم القطع
في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل العلة كان في معنا الخطاب قرينة حالية فهمت ارادة
البعض مجازا مع في ما سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله
الواقعي وهكذا الكلام في مثال الادلة ما بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا
سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزافا من القول لامكان سائر
الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الان سبيلا الى التمكن عن دعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل
اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله
فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه
وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالة نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض
لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة ع والحاضر من مجلس الخطاب مشافهين فدليلنا
على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد منها يمكن ان يصير دليلا لكن
لا يجب في الحكم بذلك لظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض
افاضل من تأخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام او غيره
واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التي
من صاحبه يبحث ويفتش عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول الا النقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن
المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند
بعضهم احد وعند الاخر اثنان او الثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم
البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول
بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة
مع صحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عن المخصص فرددهم على معتقدهم من العموم زيدا توضيحا ونقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا الذي في جميع الافراد وكل خطاب للائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في زمن الاصحاب موطا
من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك الموضع حاجته في بين الخصوص في موضع اخر وكل المتنازعين المباحثين

كان تراجعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فباستدلال اصحابنا بذلك كان يسكت في ذلك الا في الفحص عن العام
بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص
انه في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطارئ من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما
فلا دليل على وجوب الفحص زيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر زائد على عدد
المخصوص وليس للامر باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل فيه
يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس
الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله وفي اخرها ان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ و
منسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن الى
ان قال فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها و
منسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث فهي معنا غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع وبعد ملاحظة ان في
الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يجوز لنا
لم نامر بالبحث عن الخاص ولاحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار
انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وفي دليل
على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب و
عدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم
معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم
ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثرها كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك ولا
ريب ومع ذلك الفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص ثم انت تتبع وما لم يذكروه في كتب الفروع
فما تجددت يوما فيوما اضعافا مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم
العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم
علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في
الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب في بعد دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواحد
للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز
نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان
والاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من
حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت بكرا لم يصلها ايدي التخصيص كل اشر وان الخاص بين لهم
من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص من غير ما فهموه لا يضر كما بينا الان
الظن بالعدم كان بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في سائر
الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام ع اطلع عليه فرده وكل ذلك
منتف لا ابليه عليها بحال الاوزمان فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدل ينسب ولا يعتريه شك فكيف يقاس زماننا
بزمان اصحاب الائمة ع ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقع منه العجب ومما ذكرنا
[illegible] بعد التخصيص

[illegible]

ظهر ان عدم امر الائمة ع بتحصيل الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ
لعله يعتمد على ذلك لانه اذا اشكل عليه لا من في الغاية يرجع الى الامام ع الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ
وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العادل بالبحث عن المخصص تثبت فيه التي تثبت فيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت
في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بمعونة القطع والظن في انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والتجسس عن المراد من خبر العدل
اذا كان محملا لغير ظاهره لاحتمال الامثال باله ليس تثبتا في انه هل هو صادق او كاذب في الحاصل ان خبر العدل لا يتامل في
قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال نمنع
في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في الكذب فقط لانا نقول نمنع
الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المفيد وانكاره مكابرة مع انه
يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم في حمل الكلام على
بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من بناء العموم لاصالة الحقيقة وانه
القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال
ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتماله
مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكل المسلم من التبادر هنا هو
بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في
الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا من الادلة على
المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل مطلقا فظهر ان المراد من الاية
ان خبر العادل من حيث انه خبر العادل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب من حيث انه يعارضه خبر عادل اخر فضلا
عما كان التثبت من جهة فهم المراد **الثالث** اية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث
عن المخصص ويظهر الجواب عنه بما مر ثم ان منا القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لانه
يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا نكتفي بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما
يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض خلافه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة
الحقيقة بل لا بد ان يكون الظن حاصلا مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف ولا يشكل الامر لتفاوت
مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبط البتة واما
امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب يتوقع في
كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ماله مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ان يلاحظ
ابواب لبطلان المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب ومما يلاحظ كتاب الصلوة له مدخلية في احكام
الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا غاية من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافي
والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك انتفاعا كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر
العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على مواضع الاجماع
ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر و
ولعله ذلك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكل الكتب الفقهية بتمامها

بتعرض

 بوجب العسر اشبه بدفع الحرج الوكيد **المقصد الثالث** فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عمومات
متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة بخصوصها
انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضد بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة
والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى التوقف فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وهذان القولان
متوافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها
ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرر العضد
وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة
باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لمنافاة التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم وعدم تخصيص
الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص
وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية و
بينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة في التخصيص غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل
في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب للفاضل المدقق
الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة
اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه لا له معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال
المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين يحوموا
ويقفوا في المسئلة الى اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في
بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص
لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء وعله
المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجي فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط و
الرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم
يبق على حالة في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حالة في غيرها والمفروض ان الامر
مردد بين ان المراد من اللفظ هل العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنيي المشترك او العمومات الغير المخصصة
باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام
هل خص او لا يجري فيه اصالة عدم التخصيص لان ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يجوز له صيغة
خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد
اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى
مزيد الاطناب وسيشير اليه في اخر هذا الموضع متعالية ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجاز والحاصل ديا لبث
ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد
منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى

على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على ظاهرها الاصلية حتى
يعرض عن خلاف المعارضات الخارجية تمسكا باصالة العدم فههنا قول خامس اختاره صاحب كرده وهو القول بالاشتراك المعنوي
وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج
الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة
جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة
فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا على سبيل
قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح مني و
تحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد
لولد عمرو والفاظا مخصوصة منصوصة تفصيلا كزيد نشيا الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد مثل محمد
واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر
وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال
الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي
هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف
في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة
تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام لنسبي هو الابتداء
والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني
ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع لهيئات الافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفي ونوعي
اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات
من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم
الفاعل والمفعول يتصور على وجهين احدهما ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة
انما هو لكل من قام به تلك المادة المخصوصة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدا
ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فا
لوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من الذوات القائمة بها الحدث
ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ
الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدا ما بنيت منه في قوة قولنا كلما كان على
زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدا
يعني ما الجذر من اللفظ وهو ما بنيت عليه فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول
هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي
والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدا بل معناها من قام به الضرب والقتل

والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو مفهوم كلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة
والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والتشخص لو المادة
والثالث ان يتعقل لفظ ضارب موضوعا لمن قام به الضرب عالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع
والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه خصوصية
بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع
الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث
ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف
والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا او
من قام به مبدئها ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وضاربا
وقاتلا ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه يتعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فانما
وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص كلي اللفظي في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن
من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوع
لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد من قام به الضرب
كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ
الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع
كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فانما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل
واحد ممن قام به موضوعا فالمعنى ان الالفاظ على تلك المعاني فهيهنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني
ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما ذكره
من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات
ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل هذه وذي وتهي فيكون اللفظ والمعنى الكلي
كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب بقيد معنى وقاتل بقيد معنى اخر وهكذا فلا
فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك لا الالفاظ هنا موضوعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه
بعد تمهيد المقدمة المتقدمة يبنى قوله على ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف فحاول الموضوع له هو خصوصيات
الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع فرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى
عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان
يكون فرده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط
مثل اكرم بني تميم واخلع بني الاسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد يسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب
في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف
الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه
مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا نعم لا يتم ذلك الا اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم
وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان

بخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي
يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية ولا الاحتمال لارادة المعنى المختص
بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب
بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن ابتناء الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في المبحث بعد نفي احتمال ارادة
المعنى العلمي فيصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض المثال مثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني
الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد واحد في كل واحد من القبائل ومسمى بزيد بن في بني اسد فهو وان كان اقرب من
المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل لان الظاهر انه
اراد واصل الجمل المخصص بالفعل لكل واحد لا اصل الصلاحية لفظة لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله
في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة الا في المبحث ان يكون لفظ المخصص صالحا لان يراد منه المختص
بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالحا لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط لا ما هو المذكور في
السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته فهو المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه فرض
حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
فانه لا يتعدى في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا للكل والاخيرة
ويمكن القائل بالاشتراك ان يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الا
الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان
يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد بالجملة هو وان اتعب نفسه في التنقيب والتدقيق واسس اساس التحقيق
لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم ينته امره الى الاتقان في الاثبات او المتهم هو فكري القاصر والله ولي التسديد
والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع دوات الاستثناء الاخراج شيء خاص من متعلق خاص بل الظاهر انها
وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا
حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي وفي الاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد بها
في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج كون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي
كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات
خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت ان
وضع حدة للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة
في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره ويتبين ذلك مما
ذكرنا يتوقف على امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحدانيا كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في
معنييه من المسائل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات
ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا
لكما يفهم من تفسير العضد لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلمانى
والواحد تاني الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظه واحد موضوع لفرد ما وتخيير المخاطب في اختياره لا
يرد بها اذا قيل له جئني بواحد من الغلمان لا يخرجه عن المفردية فلا يصح جريان الكل والبعض في هذا المثال الا بارادة واحد من

الاستثناء و واحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما في الواحد فمن يقول انه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والواصلة اي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد فكفى اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد وبني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه توجب التخصيص وهو خلاف الاصل لكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل والامر يدور فيه بين مجازات فلتشترك في التحقق هذا مع قول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فرد من المبهمة بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى الكثير من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للا فرجعية لهما جهة انه فرد من افراد الاستثناء الا مرجحات انه خصوصية الاخيرة ولا الحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع خلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع انها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل الا فلا وجه لارجاعها اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى الغير المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد المتعلق على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد عن متعدد واحد من المتعدد اي مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوع بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئيات المعنى الغير المتصور لا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات مأولة بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات الموضوع بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتباينة فيكون في المتباينة مجازا ان صح كما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد ان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه واحدا على ما حققنا فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والواصلة اي الا واحدا الاخراج واحد من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا بالاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب الى الاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جايزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره فلم يدل عليه دليل المنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة ودعوى تحقق الوضع لافراد ذلك العموم المقصود الكذائي اول الكلام لا ثبات الوضع انما هو لافراد الاخراج على المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكره من اعتبار الوحدة خلاف الاصل والدليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا مدفوع اذ الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على

التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر ما سيأتي في نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل للكاتب اجلد بالامر عندك فيحسن ان يقول من الرجل وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقد رده على وجهين الوجه الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا الى حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ثم والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيها ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجري في الشرط وشرطيته والجواب ان الشرط كلا ممنوع وبيانه كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بل اكثر ما يذكر في الجزاء المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقد يكون من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ابقاء الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في المتأيس مثل قولك حججت في ذي الحجة ان شاء الله مع انه كلام مع ان تصليهما مضى او مراد القائل الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبول ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء مراد واخراجه ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء بان يقول معناه الا ان لم يشاء الله ففيه ان الكلام ليس بالنسبة الى الشرط من ان المراد انما هو لا ايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عن جامع امرته هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد هذا ليس من باب ما نحن فيه في الاستعمال ثم لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل متكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع سيظهر من الكلام الآن بيان مراد الاجماع في كلام ونحوه كل السنة او بيان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان بالتوكل والانقياد بهذا الامر لو جعله الثاني ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالاولوية للبعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يمكن تناولها البعض اولى من الاخر تناول الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل

واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج اللفظ
عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقول بالقاء العموم في غاية الغرابة فان دلالتها
على الوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا البيان في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما
بيناه في محله ضرورة لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة او اقل مراتب
الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فالتوقف على القرينة بطرو
الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر وان الظهور الحاصل من الغلبة
لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال
بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامها عند الاطلاق ولم يقف على ادلة الترجيح مع ملاحظة
الغلبة في جانب المجاز و ترجيح على الحقيقة او التوقف في ترجيح بواحتمال حصول النقل وهجر الحقيقة ومتوقف فيما نحن فيه اذ كثرة
استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعف دلالتها على الذهب وكونهما من معانيها الحقيقية والاستعمال
في المعنيين ولئن لم يحصل جهة مناسبة في المعنى الثالث بينهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك اذ يتضح الحقيقة
بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فان الدليل يقتضي عدم تركنا العمل به في الجملة الاولى
لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى
غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما
على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد لان المخالفة للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه
تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لا له
نص الواضع رخصة للمتوغير على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة
مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل النطق عن ايضا
وان كان المراد انه لظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار
بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بيننا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل
له فهو مخالف للاستصحاب فيجاز للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة
العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقت ما ينافيها
ثم وجدت ذلك ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك في دفع محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزوم على كلا التقديرين فيخرج به ويتمسك في انتفاء التعلق
بما قبلها بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول لا يمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة
اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فوجب اخراج الكلام عن ظاهره
بما بعد التقديرات المقدرة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما
مر جوابه في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة و
حصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب على هذا فيمكن تعليم للتجوز ايضا بانه الاصل
خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز
في لفظ العام او لحد الامرين الاخيرين لا ريب ان كلها خلاف الظاهر ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع لان

وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق ببعض خاص وما لو ورد استثناء محتمل
لتعلقه بالمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بالكل وقوعه في كلام الحكيم لا يبدأ ان لا يكون لغوا فيصير من باب
المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق
بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية او بالقطعية
وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك بدفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب فيه من جهة الواضع وكذلك
تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لم يعتبر ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلاثة غفل عنها
المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا فنقول ان عدم سماع الاستثناء المنفصل النطق انما
لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لقانون الوضع
بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد لرفع
القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم الخبر البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في نفيه عن اكثر من واحد بالاصل
والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاولى
مناسبا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد
مثلا فصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الاخرى ما ذكرنا في التقرير الاول وتحرير والفرق بين
التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة
وان نفق هنا اتحاد مورديهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف مناقضة ومخالفة للقاعدة
سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد يكون بغيره
فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في الذي له لفظ حقيقي واما ما قيل في مخالفته للاستصحاب
فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور
الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فما له منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر
المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي مبنى على الاصل المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض
ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل الا بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل ووجود الاحتمال ما دام الكلام
ينتهي غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل
الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم
يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان
الوضع هو غرض التركيب لا في بيانما نقول هنا لان التركيب ثم تقول القائل اكرم العلماء ولا يتنظر في فهم معنى التركيب
لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب لكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد المعيل في صحة
الفهم هو الاول فان كان المتكلم رخصة في جعل الاول لحوم ربوطة بالسوابق فذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها
ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة
ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام يكشف عن بطلان الظن ويتجلى للنفس تصديق ارادة
المعنى المجازي ولا منافاة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الخ ففيه تناقض وموهما لما تقدم من المعترض فانه قال
سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر

الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فيما مغني ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل فما معنى الاصل
هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه كذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر في اصل الحقيقة والمراد
كل عموم او انما الاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق
لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد الفردين لا انه اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج
عن الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا فصول ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان ظاهر الاستعمال لا يدل على
الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي وهو الاجماع
وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الان يبعهما
المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما
تقدمه فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوا انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام
ومنها لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا يكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا
يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد
بالخبار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو الا لافادة الاستثناء كما هو مذهب جماعة
من النحاة لقيامها مقام الاستثناء بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء
عن ادعوا سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد لاحجية في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك
من اجتهاده لا من نقله كالرواية ليكون حجة على غيره لاجتهاده وردايه مع انه معارض بما نقل عن من تجويز نحو قام زيد وذهب
عمرو الظريفان مع ان قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء
تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز مثل هذا حلو حامض لعدم جواز الخلاء هما عن
الضمير لا يختص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد فيه اشكال لاحتمال انهما كالكلمة الواحدة وهو مع
احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل
الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافا
الى ما ذكر انتقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم
ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها لان جهة نفس
التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات
متعددة على التبادل هو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف الاصل اخر يجب التحرز عنه على القول بالمجاز
ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في
الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزء للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بما زاده الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن
المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا هو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج
عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق
الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد فهذا ليس

من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ المشفر ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا من شفات الحيوانات مع ملاحظة
هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو
جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكروه وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا
القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه
الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل
ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك
وفيه ولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة
لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج
من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فان الكلام بعد استثناء
الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحدا بالاستثناء الثاني رجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعنا الى العشرة
ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني
لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا
تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام
ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل وفي بعولتهن للرجعيات فعلى الاول
يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له
يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيصه ايضا لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز
واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الى الظاهر
الكلام لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض
المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يتوقف في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن
بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر دائر بين التخصيص والمجاز
لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه
ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه هو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق
تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجميع غير ظاهر فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق
المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام تستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد
المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو المراد
من المرجع لو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر هو
ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر مقدمتين الاولى ان في معنى كون الاصل في
الضمير المطابقة للمرجع كون وضع الضمير في الاصل لما هو مرجع حقيقة له والمراد منه عموما وذلك لان وضع الضماير قد
عرفت انه من قبيل الوضع العام والموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك تمتاز عن
المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب فعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد افراد المفرد المذكر

الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة في المفرد
المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر
في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب او مقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب
في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او
بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا
لحقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان
المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه وتحصل العهد بينهما به لانه الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر
منه بعد ذكر الضمير فينكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازم
على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا نقدر على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بارادة بعض افراد الموضوع
من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة
بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد الدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التسامح
بالكلام مع احتمال عروض ما يخرج عن الظاهر من اللواحق فيبقى مجال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل
العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور لا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما
يحقق كونه مخصصا وما يتوهم من ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مقتضى ذلك التوقف عن الحكم
بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز فيلزم البحث عن وجود
المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا اولا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة
تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص تقتضي الحكم بعدمه فهو مجمل حتى يتفحص وبعد التفحص لا نامل في ان ذلك الذي
وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي نقتضي بالصدد
الحقيقة هو طلب التخصيص لا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص
الخارجي ثبت تخصيص ما له من الخارج فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم
من الخارج بقي الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقيف العمل على العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كونه ما يحتمل كونه مخصصا للواحق في الكلام وغيرها مخصصا
والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انا ان ابتدأنا في الكلام بذكر العام
مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل تتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فنقول ان المراد منها على المدخول لا وغير
اليائسة على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في البائن اذ من اين لنا ان اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية الظهور الحاصل التبادري
ومجازيته في البائن في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مخصوص
بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام البائن لا بعض
فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير
للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان يقال لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام يمكن ان يكون مخصصا
سقط ظاهرهما فحمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من دلالة التبعية
والتصرف في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال والحادثة

في العمو

في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه المراد
وباعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل
قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب يعني لا اكل عندك كذا لو كان مستقلا مساويا
للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واخص
من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت
الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت محل
النمو ففي اثباتها في الذكور وثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث نفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير
محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع
عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم المانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مر بشاة ميمونة على ما رووا العامة ايما اهاب دبغ فقد
طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل
ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله
لعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على
من تتبع الاثار وكلام الاخبار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفات المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة
انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينافيه مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص
السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص
عليه المقطوع وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس في ذلك دلالة على الاختصاص لاجل
ذلك بل في ان للفوائد كثيرة منها معرفة شأن ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع لئلا يخرج بالاجتهاد و
منها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبانه من حلف بالله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل
غداء بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل
على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم
الموافقة والاكثر على الجواز احتج الاكثرون بانه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان
الخاص انما يقدم على العام لكونه دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق
فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام
اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول في اوضاع المختار
والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل
ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على الخلاف
الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع
بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء
الفاضل ابن الجمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين
ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على

عن الدليل

بجملة التأويل والا فلا فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله
باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى على هذا اذا تعارض دليلان من
الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد او لا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص
او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض آخر اذا كان
بينهما تناقض او نحو ذلك مع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية والاجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات
تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين فيها تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المحقق
وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف يشير الى رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات
مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيح ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق
المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقال ان مرادهم في مقام الرجوع
الى الجمع مع الامكان وعدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع
احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز
اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج
الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات
فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط وجوب الرجوع اليها في ارجاع التأويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم
من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو
ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كان
تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا
يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك كما في ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر
اليه وكذا في ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص
المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو
التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المنسلخين الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على
ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع
عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع
سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر
عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد على هذا
الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان بعد القرينة عليه الا ان يجعل
الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار
فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور
ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثاني على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة كالمخصص لكليهما وهي قرينة
لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التأويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا
ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك

الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك عقلية او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين
ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو
مسبوق بوجود القرينة والالهام ومجرد احتمال التجوز قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك
لا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس
عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل والتخيير في جواب الخصم مع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق
سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه مع التسامح فحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما
بينا بل لان اجتماعهما مع تنافيهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما توهم من الرجوع الى
مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل من المفهوم ظن اقوى من العام يخصص به والا فلا فهو اخرج عن طريقة ارباب الفن و
رجوع الى القرائن ومحط نظر الاصوليين ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والامر بالالتفات الى المرجحات الخارجية فيعم
ذلك في ارجاع التأويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما
فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى
فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام اما مع التساوي فالمرجح للتخصيص
هو شيوع التخصيص كونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان العقل غير لا يوجب كون المراد
ذلك بخلاف سائر المجازات فليس لا عمل في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك
بابقاء العام على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين من موافقة
لمحاورات اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فيرجع مآل الكلام جملة الى ما يرجح في النظر
ويحصل الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز
عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط لان في ذلك
اثبات البعض واسقاط البعض فيما لا يمكن الجمع باسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل
بالدليلين مشكل بل هو القاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام وفي نفس الخاص ولا رد
ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ليس بتمام
مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص من ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين
معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب
ان شاء الله تعالى وقد لكن المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب ان يكون العمل باحدهما
ترك الظاهر الاخر وحقيقته وترك الظاهر منهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر بنفس المتعارض
او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل مع ذلك
فاما يمكن تأويل هنالك بمعنى احتمال تنزيل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فحق ان يقول ان مراد القوم من قولهم الجمع
مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع لو يحمله على محمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم يجعله
حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في تهذيبه لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه
لا دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض وان اراد وانه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا

في جميع الموارد

في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر لنا قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل المحض احتمال عقلي لو وقع التناقض
فلا دليل على جواز للفضلاء عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يأول الى الخروج عن كلام الشرع راسا وفي العمل باحدهما
عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقه منشأ
اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يتم الامكان بملاحظة العرف ثم ان
مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعمال عليهما
واعمالها اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل الدليل الخ
ولا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الادعاء
ايضا كما نبهم بعض في ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضد وغيره من لزوم الجمع
الدليلين وان كان باجماع الاقوى الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فنمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ غاية
ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في
ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا
يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز التخصيص للكتاب بالكتاب والاجماع ولا
بالخبر المتواتر وحجيتها واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي
رابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا
الى ان قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية
يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين
واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص او العمل بالعام
يبطل الخاص ويلغى بالمرة وبعد ملاحظة ما سبق يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا
ح ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته
فحصر كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما
اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص وبين الخاص وهو ملغى بالجمع فلا بد من بيان وجه التخصيص
واختياره فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه
اقل استلزاما للمخالفة المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار التخصيص العام بالخاص واما وجه القول فاحتج
المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص لو جاز
لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان التخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية الجمع
من الغاء الخاص فهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي
الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فربما
تعاضدا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة لا سيما اذا كان عاما بالنسبة الى
ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام
وقطعي بهذا المعنى بلا تسليم وقطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب انهما
ظنيان تعارضا وتساويا ولا اقل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجح التخصيص واما النسخ فلان المعلى في

الاسناد لا هو اللفظ من حيث الدلالة من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو
معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على
مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب مما له ظاهر وارادة غيره قبيح فيثبت
وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية الحجية لمثبتة به انما يتم بالتسليم من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في معناها
مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقرونة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة وجوده
في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن
وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة
المقال او كانت مقرونة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم تكن مقرونة بها ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك ويشترك
للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين باي شيء كان فلا
ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا
بما له ظاهر للمخاطبة فيحصل منهم للتقوية اخرى في الجزئية مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف
الاخباريون في التمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه
في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر
الواحد فيما كان هنا العام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب عامة فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما
يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم شبه كلام معارض في كون العام حقيقة في
العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذا العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب
المنع من العمل بخبر الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة
بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من ذلك من تتبع احوال السلف من العلماء
والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا ضعفا ما ذكره ما لم يذكروه من الضعفاء
لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل
يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو
ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة معارضة بمثلها او بما في
معناها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان المخالف
المخالفة هو ما يخالف حكم الكتاب كليا وان كان تحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى
منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص
انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ واية النفر وما اتيكم
الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام
ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لانه يستلزم ثبوته انتفائه وهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاسناد لا له بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد
مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مطروحة او محمولة بصورة المناقضة والمنافات ولسانها الجواب
عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم ان التخصيص الذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع

او ما يشملهما وعن الثوي الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال الوضوح ندرته وغلبة التخصيص او قد يمنع في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه فقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصعب عليه شئ ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس بأقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص واتمام الحجة وكون احدهما اصعب في نفس الامر من الاخر مع عدم قابليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب تعيين اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يتوقف في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض او لا فظهر بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام وعدم المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اراد مجرد الامكان وان اراد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ممنوع لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل لحج المفصل بن بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور ضعفه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية هذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجئ في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة النظر وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان تاريخهما تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكونا موضوعا لهذا المبحث لانه لا يتوهم العام والخاص على الاطلاق بل عامان من وجه خاصان من وجه لان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد توهم بعضهم في طي هذه الادلة الخاص بالعام وتغير عن الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في التالي اذ كل منهما متصف بما تصف به الاخر من استبعاد البيان والبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصا للاخر ليس بأثر بل تمام ما هو بنفسه المرجحات الخارجية التي تقدمه على الاخر وانه قولهم في الصورة الاولى يبنى العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في التالي اذ لو اريد بنا العام على الخاص في الثاني بنا كل منهما على الاخر فيلزم كساقطهما وبطلانهما اسا كما لا يخفى وان اريد بنا احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك لهذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الافاضل منا

وعم البحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد لشئ ومنشا الخلط الامر عليه اخذ الطمبا التخصيص من حيث كيفيته بنا العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران فصل بينهما في كثير من كتب الاصوليين الشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه فيه ما لا يخفى اذ ذكرهم لذلك ابن الحاجب وغيره في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شئ وبان المعنى البيانية فلا عبرة للآية المخصصة وبيانه مختص بالمشتبه ومع وجود المخصص للكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم تبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير اذ التخصيص المصطلح كان يقتضي ان يقول ان المتوفى عنها زوجها الشهور الا اذا كانت حاملا فعدتها الوضع لا غير طالت كانت او قصرت وعدة الحامل وضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها فعدتها الشهور وضعت قبل انقضائها او لم تضع ودعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر ان آية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد اما المحققون منا عنه في بيت غيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء وآية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجئ الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون العامين من وجه لاشتراك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول او الفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحق فيه بنا العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا والرجوع الى المرجحات الخارجية وهذا في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص عندهم فيها والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر من الفهم العرفي وارجحان التفسير الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل ايضا بان الاجماع ورد في تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بنا العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم البحث بحيث يشمل العامين من وجه

ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا فان المروي عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلام محمد
فيلزم وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار
الآحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية راسا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول ممنوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم
ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا مجرد تراخي رواية الائمة حيث هو عن زمان العمل فان الائمة
حافظون عن النبي لا مؤسسون للشريعة فلا يلزم لزوم الحكم بالنسخ من ابطال الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل
بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول باقية الى يوم القيامة وان لم
يمتنع عقلا ان النبي اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق الى الزمان الفلاني ثم ناسخ فعليكم باجراء ذلك الخبر
واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تأخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة
يظهرون ما وصل اليهم عن النبي وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله في كتابه وما رام النبي من سنته فحالهم
مع الامة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على
المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون ان يعرف ذلك
دون عذر ظاهر فلابد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو
ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وفي تأخير بيان الوقت فيها نهاية فقد يكون من غير جهة
النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما
سيحقق واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات
الخارجية ان لم يقل بجوازه والقسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى فيه ما عليه اكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة
منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل
بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا
على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلابد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان
التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام الا في زمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ بعد عاما من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا
لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي
ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص وفي مرجح هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في
معنى كما اشرنا اليه مرارا ولا باس وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه الى الاول لانه انما يتم
في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل
انتهى والظاهر انه اراد ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم كما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي
ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاملا على
دعوى ان عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك ثم انت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلق في
من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان
العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا اشكال فيه في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما
فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل فنقول ان عمومية الخاص لا ينفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من
الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على الاقل على فرض تمام العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في

الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو
المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل
اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا
ما هو بمثابته ونحوه المنع عن المساواة فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من
النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه ونحو ان المقدم ذات البيان
واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن لحصول العام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث
هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم
عليه وضعا حيث لذاتا القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه
لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا او وروده بعد حضور وقت العمل
بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح كما في
لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام
في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل
الامر فيما ينافي الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ نعم يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام
من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه
في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ
بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت
العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تأخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول
بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام به القطع بان تواتر شيوع التخصيص
غلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ
بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واعمالا لمرجحات التخصيص
واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا
يتوقف في مجهول التاريخ لتردد الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا او ناسخا ويظهر جواب ما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال
وان تردد ذلك في اخبار ائمتنا غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل
ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ومعاملاته وبيانه في الكتاب وسنته نعم هم ع ربما يقولون ان هذه الآية
نسخت هذه الآية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية
فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ نزول آياته مضبوط لا خلاف فيه وفي ذلك في الجميع نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد **قانون** المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة محتملة
الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها
من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على

في المطلق والمقيد

النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما اراده المهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام
ان المطلق هو المهية لا بشرط شيء والعام هو المهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة
وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص واثبت التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة
الحيثيات فراجع ذلك المقام اما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق
بالافراد لا بالمفهوم فما يظهر للناظر فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع ثم نقول ان البيع
في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل الطاهر
من قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكل صوم لا اتمه في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه
فيدخل فيه المعارف والعمومات لهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك
وعلى هذا فالمطلق هو ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على
رجل دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة و
الاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يجري فيه
الى التعميم والتخصيص كما يشير اليه جميع من في احكام مباحث العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدم
وافتراقهما معلوميه التاريخ وجهلها وغير ذلك يجري ههنا ونزيد هذا البحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان اختلف
حكمهما بمعنى كون الحكم في احدهما مخالفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما هاشميا واكرم يتيما او يتحد حكمهما مثل اطعم
يتيما اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في
اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة
والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلة ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين
وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما واسا الاجماع كان الحد بما
مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك ان كانا مختلفين لكن
العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق في تقييد المطلق بعدم الكفر فلا
يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان
مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في
وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن
بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد
والثانية كونه بيانا لا نسخا اما على المقام الاول فنظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد شهرته ومجازا
وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل
بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من
بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب
بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل
الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا للكثرة
فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير
والثانية في تعريف المطلق ليستقيم تعلق احكام العامة بالطبايع المطلقة بصرفه حتى من قيد الوحدة الغير المعينة فافهم منه ره

عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطردا
لجهة حقيقة كما صرحوا وفيه انه ان اريد بذلك المجرد هذه الملازمة لا كونه مستعملا في معنى الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد
انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بمعنى الحقيقة في بعض الاحيان فيقال ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية
منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم
في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك و
حصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل بمعنى يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من
باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص
بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل الى ما له ظاهر وما ليس له ظاهر فعلم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة فهذا
الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا
بالعمل بالمقيد كما ذكره من في يده وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل
اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به فيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد والمطلق ونعلم انا
مكلفون بالجملة فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد كما انه لا يتم كلام المعترض لو سلمنا
انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض
المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس فيهما قدر مشترك يقيني
يحكم بنفي الزايد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل الا بالتفارق بينهما فليتامل والذي
ذكره سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا
ان ذلك يجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد
بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول
رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي فرد كان فظهر ان مقتضى
المطلق ليس كلية الا انه يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما
فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الخ
ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين يعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة
الشايعة او المهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد
كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها انما يحصل بالاتيان باي فرد
كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد ان الظاهر
من التامل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد المهية على
البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار ثم في الاوامر
يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما يتعلق به الحكم الشرعي على
سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او تاخر وسواء
كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظة
المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة

١٠٢ ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة فرد معين واقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو
حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجه
ومجاز على وجه ومال الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك
يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومال الوجه الاخر الى ذكر المطلق و ارادة
فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتنازع فيه في
مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى وجاء عمرو قيل مؤمن من آل فرعون
ينبغي يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا انه معرض
للقيد منه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد المقيد وقوله والا
لزم حصول المقيد بدون المطلق منه انه لا يستلزم ذلك محالا ولا قبيحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم
الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على
المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه بقوله المطلق اذا استعمل وحده بقوله المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود
المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد المطلق بمعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما للامام المحقق البهائي في حواشيه
نذكره في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها نحو اعتق
في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم
الصفة اما ان يكون في مقابله مطلق كما في المثال او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم
بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة
كما نقله من طاب ثراه في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة بخصوص كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق
او انهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد قريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر
حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض و
وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلانه مع قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق
غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المط على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان
عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة
وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان بها ما مباحا او حراما فلا منافاة
بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد لان قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه في كفارة الظهار
عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصلح للاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز
الغير وحدة المط مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص
المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض بناء على وجوبه في الكل
ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك ترى هم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص
وانما خصوا الحمل ما بالعام والخاص المتنافيين في الظاهر واما الجواب فغير انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وفد ظهر لك بطلانه
وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد
ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية لالاحظ وايضا التمسك يرجع الى التلبيس على

اعتق رقبة

اكرم بني تميم ... الاتفاق ... العام ...

التاكيد ايضا

١٥١ التاكيد ايض مما لا ينافي المقام اذ هو مما يصلح امرجا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما نحن فيه فائدة
المقيد في اعتبار المفهوم فنمنع الاختصاص فيما نحن فيه بل التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما
نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وتقدم التخصيص في ورثنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق
ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام و
الخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد احتج من قال بكون المقيد
ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو
كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه
شيء الا تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فان المطلق الوارد بعده
لا بد ان يراد منه المقيد من دون تاويل ويقتضيه بالرقبة بالسلامة عندهم ايض واعترض على الاول بان تقدم المقيد مما يصلح
قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة
ولو سلم فالمطلق منصرف الى الفرد الكامل والشايع الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا
ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد
المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ورد بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم
قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان مفتاح لا تعتق مكاتبا مانع الكاتب على سبيل البدل و
الاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من الكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق
مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فلا يحصل الحكم بعدم اجزاء عتق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما
مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح
المثال الثاني ايض بارادة الماهية ايض كما بينا سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايض في معنى النكرة ولا
يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال
فخور فان الاداة للكلام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو وفق المطلوب العام واما ما ذكره المورد من ان
مفتاح الخ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع صرف كونه
محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا
اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما يحصل باختيار المكلف
ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فان اهل
الصوم بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه وبالضرورة لا بد ان يكون المراد من مثل المثال بعد تعينه
نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى الاثبات في مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق
ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنا خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمالات
في الشرع والعرف اذ المقصود امثال ذلك للبيان موارد العتق لا لبيان موارد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء
الرق المكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى كون غير ذلك المنفي من الافراد
محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق غيره من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو
كان ما للمكاتب لغيره مكاتب لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج

الى الغير

اليه الى المعنى الاثباتي مثل ان يقول اذا اصبحتم صيرتم فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الثبات وهذا كله خارج عن العرف وثانيا
ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثل المشهور
والافعل الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع
في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان دل الاجماع الفقهي فلا يخفى
بعد الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد
ووجهه ظاهر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فذهب الاصحاب فيه عدم الحمل ولا
فرق بين الامر المنصوص فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف فيه العامة فعن الحنفية المنع مطلقا وعن
اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحجتهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما
اختاره الاصحاب لعدم المقتضي **الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمأول قالوا ان المجمل ما كان دلالته غير**
واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل
على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلوة ولم يظهر وجهها اما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد
فاما اجماله بحسب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي كما في القرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك
المعنوي وهو ما اذا اراد منه فردا معينا عند غيره معين عند المخاطب وذلك في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في
الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان
لا ناسخ وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم مما له ظاهر هو الظاهر على الظن وفي النظر
الاول ومرادهم بكونه مبنيا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين ما ذكرنا في العام
بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان
عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده بهما عند المخاطب وهذا هو الاكثري في الاحكام والافعال يقترن
العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم يقترن بها بيانا لتلك المرتبة فذلك
مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح ولا يتوهم انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل الاجمال
باعتبار الاشتراك المعنوي قوله واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر
لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب
الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر الحق فههنا
الحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ
بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا
بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال
بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل
زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكاليف بالمجمل جائز عقلا وقع
شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة

المشتركين بسبب تركه مع المخصص المجهول فان الاجمال الحاصل في كلمة البعض ... من جهة التركيب ... استعمال الشرك المعنوي
في نفسه ومعين عند المخاطب في ان شئت فقس عليه مثال بهيمة الانعام لانه اوضح ... فالكلام في سائر الامثلة واضح لا يحتاج الى التفصيل ... الكلام
في ان الاجمال الحاصل بسبب الاشتراك المعنوي والحاصل بسبب تعدد المجازات هل هو من باب الاجمال ... منه

الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس وتوقعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت
بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا
من جهة القطع وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها
وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير منى لها ان اليد تطلق على الجملة
وعلى كل بعض منه كما يقال توضأت بيدي في الثانية اذا غوصلت الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبت بيدي مع
انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا ايدي يجري مجرى قولنا انسان كاظهر لو
لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم غير ان يقع الانسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك الشد
من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما
هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان نسيت وجع يده يقال اي موضع من يده به وجع لا اي يد منه وجع نعم
يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا
انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي ومن القطع الابانة والمقايسة بالانسان و
تمثيله في مقابل اليد ونرده لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على
الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيوقع قلت يدا او انسانا وانما قبل وجهه او فصريح
يدا او انسانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري
في الرجل والوجه والرأس والجسد والليل والنهار والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه يسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع
على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى ينفع
في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل
بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين
الطلوعين وسطه والتحقيق يكون عندنا القول الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب
بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فاوصى اجير يوم برء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع
الشمس يجب الى اليوم من ايام اقامته وبناء ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا
يوم حقيقة واقامته يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقول مسافر في
هذه الدار وترامنه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المصاحبة
في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب يدا فلان يده حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه
كما لو قال جرح زيدا وكان جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا يتأمل في ان المراد هو مجموع العضو
الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح
او جسد يدا او ضرب على جسد يدا لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع اي يده لا اي
وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه كذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل
امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال
مبينا انما من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح
ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في لا يه واذا دخلت في الة المسح

نعدى الفعل المتعلق به فيستوعبونه الا انه مثل مسحت رأس اليتيم بيدك وموجب ذلك في الآية مسح بعض الرأس والبعض محتمل للسدس
والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى
وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انها للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك
لمجيئها للكل والمعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك وادعى جماعة منهم بانها للتبعيض مع عين
اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي
بالمنديل البعض والجواب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان
وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني ولا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدمة
ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ناطقة بذلك لمكان الباء ومنها ما في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا
بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته
هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان
كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي
في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب
على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي
للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فيحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا
عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم
ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فيعلم بذلك النفي
كونهما شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات وكان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيح
بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرف في هذه التراكيب بان يتبادر المراد منها من نفي الفائدة كما في قولهم لا
علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه بتبادر الفائدة بالصحة اذ كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو
مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر
بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وقد حققنا
في اوايل الكتاب بعون الله انه لا حاجة الى اتمام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة
الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف
لذلك النوع والعهد اذا كان مثل لا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها نفسه
فيه لينافي ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد
ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على
فهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم
التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ
مختلفة في الفهم فمنهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة
هكذا قلنا لا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويفهم نفي الصحة

المفصل وجوابها

المفصل وجوابها ما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث
اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة
الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك كما في غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا
عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب
واللبس في الملبوس والوطي من الموطوءة وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه
مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذا قد
يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والقصبة وايضا قد يكون
من اللبس وقد يكون هو الاستقامة وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوهما
القول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان منها نعم مقابلة المراة بالرجل وخلقة النسوان يصحح ان يقال
المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت بقرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث
النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ
الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت لا كلام فيما ظهر من القرائن
ارادة فرد من الافراد والظاهر ان مراد المنكر هو عدم الدلالة للفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل آية التحريم
المتبادر بان المراد بيان ما يجوز نكاحه من النساء وما لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في
امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وخلوه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير
معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة
بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوص شيء منها
فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك القول وقد عرفت
ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يتبين من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك
فقوله وهي ترتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع **قانون** المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون
بينا بنفسه مثل قوله تع والله بكل شيء عليم فانه افاد تقرير شمول علمه تع لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال
تامل اذ لعله ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر الفرق بين النص
والظاهر في محله فما يفعل هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تع اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص
وغيره او تسمية القسم الاول بالمبين انما هو مسامحة ما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان
بمعنى ظهر او من البين وهو الفرق بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى
التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول وهو مفتاح العلم والدليل وقد يسمى ما به
البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله كقوله تع صفراء فاقع لونها
بيانا للبقرة في قوله تع ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها
واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر
وغيره او بغيرها كما بين الصلوة والحج بفعله اياهما بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه
يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان هذا فعله بيان للمجمل او امره بفعله مثلا

لما فعله مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم
ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كالاوامر بفعل مضيق مجمل وفعل ما لا يصلح لكونه بيانا فان العقل يحكم بانه بيان
لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة فجوز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول
فيتاخر البيان مع امكان تعجيله فيبرز ورد بانه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان
الشروع وبعدما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان الذي يحتاج اليه
وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت
الحاجة وهو خارج عن الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه
تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له
ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض
القاعدين جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ
وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا ان مع عدمه
عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين
المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه سهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع
اقتران البيان بما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل اما مع عدم الاقتران واحتمال كون المكلف
به اشقهما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل في صورة اقتران البيان
بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين
بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها لا يحتاج اليها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم فلا
ان يكون مقرونا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لا زم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر المحصل ما يحصل من خصمه
المراد فيمكن تاخير زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثل ان يقول قتل فلان مع انه ضرب ضربا
شديدا لاجل تعذيب اوليائه وتشويشهم اولاجل تفريح اعدائه وتجربتهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد اما الثاني فكثير لا
حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد عماله قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه وفي كذا او
سا كتب اليك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسل اليك بعد السفر ارشادك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه تعالى
بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة
فانه بعيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم
ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا عنه
لو عمدوا الى اي بقرة اجزاهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون
يعني من جهة التواني في الامتثال من جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا
يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتمامهم موجدا لم عليهم اما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما
في تفسير الامام وما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق وغيرهما ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز

والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من
ان يحصى ومنها الايات المتقدمة فحكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظانين ببقائهم الى
اخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك
واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم
المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى
انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن
نفسه على الامتثال باتيانها متى تبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام
كان له وجه فيقتصر له فلا نسلم بطلان اللازم حينئذ واما عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل
اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ الحقيقة وهو لا يريدها من دون
نصب قرينة على المراد بل هو اقبح من ذلك لانه دال على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه
مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف فيه بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة
على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب
وضع للافادة ومن يسمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا بيتين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة شيئا
والجواب عن الدليل الاول ان مثالنا ثال الزوال القبح من جهة انه اغراء بالجهل هو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية
التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة
خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق بمدح ابراهيم لذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية
في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين
المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يتبين له
ان المراد هو الخصوص والندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يكره حيث ينتفي احتمال التجوز واتفاؤه فيما قبل
وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وبان الاصل في الكلام الحقيقة معناه انه مع فوات
وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وبعد معها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم
الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بما دل عليه العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم
الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل
على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وما ذكر من ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى
الظاهر والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في
حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل في الحقيقة
هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو
قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك
ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد باسماع العام
المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع للفقيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف دافع للاغراء ودال على القرينة

١٦٨ على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الآخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبح الان لا يعقل
للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو انه كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص بعد ما كان فهل
يكون من باب ما حيل البيان عن وقت الخطاب ويلزم منه الاغراء فيمنع قبحه كما مر واما ما يجوز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل
بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع فهو اجمال مريد افهامه للعمل به على مقتضاه فعلا او تعليما للغير
فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن محل الحاجة واما عن وقت الخطاب فان اخره فيلزم الاغراء ما لانه يحمله على ظاهره
فالتعميم في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على دليل او اصل كما
واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعامي لفهم والعالم البحث فهو ليس بمخاطب به حتى يترتب عليه احكام
الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ عن العالم وبكونه يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة
من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو المعلوم من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام
في لزوم الاغراء وقبح الخطاب بالخطابات بناء على ان العمل بمقتضى هذا العام الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة
التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا اختصاص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول
فخطاب الشارع هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب اذ ليس من باب الخطاب بما له ظاهر واراد غيره وهذا الغرض
الحاصل في زماننا الآن هو بعينه قد يحصل في زمان الشارع اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان
او خصوصا بل فهم العمل به بل الائمة عليهم السلام كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم ويفهم
اجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على
عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه
فمن نعين من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص جعله في الحقيقة
في الندرة والاكثر حسب ما سبق القاعدة التي بنى عليها الامر وهو ان عدم احتمال التجويز يوجب التوقف عن العمل على اصل الحقيقة
مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المناسخ معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل
حتى نتفحص عن منافيه انما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي عنهما الى ان نتفحص عنه على اصالة الحقيقة حتى نعلم
عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب ايا للاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان
المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام ان كان عن القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم
غير مراد منه وفي ما اجاب بعضهم الى القول بجواز اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل اما الجواب عن قوله ان الخطاب
وضع للافادة الى آخره فهو لا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على
الظاهر تنبيه قد عرفت وجوب البيان في الجملة وعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله فهمه من الخطاب ومن لا يريد افهامه
للزوم التكليف فان كان لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعام
في الصلاة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض للرجل والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا
كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان
وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبيهت على معنى المأول ايضا ونقول هنا ان الظاهر
ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية
او شرعية او عرفية او مثل المجاز اذا اقترن بالقرينة الواضحة مثل الشجاع السابقة او اسد اذا اريد به في الاصطلاح اللفظ المحمول

على معنا

١٦٩ على معناه المرجوح ان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما لفظية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة
ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالآية رد عليهم
ودفع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه يصير في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف وان اطلقهم وربما
يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز مطلقا من باب المأول
بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة
ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع
اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الآية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمول
على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رأيت اسدا يرمي وبين يد الله
فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب ماولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو
مفصول عنها واطلاق عليها المجاز توسعا لاجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر له وان تاخر ونصب قرينة
عليها حين التكلم بها فقد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل مرجح
على ظاهر اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا
يحتمله اللفظ فلا يجوز حمله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانس الاذهان وتفاوت
القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الآخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التأويل
قريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة الشرعية
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص
يدل على حقية مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف له
يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر
من الاعصار فقيد الاجتهاد لاخراج العوام وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر
الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم
وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الائمة من خواص
نبينا فنقل المحقق البهائي عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض
عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار
لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق بعد اجماع اما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم
يوافق ذلك مع ما حده العامة فقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع فظنهم هو اتفاق المعصوم
لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية
الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم
سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات
في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة
ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمادهم في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم فالحجة عندهم في الاجماع من جهة

[illegible]

اجماع بل لانه كاشف عن رأى رئيسهم المعصوم ولهم فى بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون
اذا اجتمع علماء امة النبى ص على قول فهو قول الامام ع المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة
على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل انه علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله
والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى وكلامنا انما هو فى العلم الاجمالى وما علم قوله فيه بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكر فى ذلك من باب كلية الكبرى فى الشكل الاول فان العلم بحيوانية الانسان فى ضمن قولنا كل حيوان جسم انما
هو بالاجمال لا بالتفصيل ليستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة
التى اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين فى شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم
فان العلم الاجمالى مما يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما فى ضروريات المذهب وسيجىء تمام الكلام وبالجملة فمناط التقرير
فى حجية الاجماع انى علمت بالعلم الاجمالى ان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام فى جملتهم فهو
حجة وهذا هو السر فى اعتبار هؤلاء دخول شخص مجهول النسب فى جملة المجمعين لتحصل العلم الاجمالى ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول
النسب بعدم العلم بجميعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك حاصله فرض امكان صدوره ممكن
القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج
منهم من بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالى باتفاق الباقين ولكن الاطلاع على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع
على الاجماع فى امثال زماننا الا على سبيل النقل وقال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول
شخصه فى اشخاصهم حتى يستبعد ذلك فى الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ ره فى عدة بعد ما وافق القوم فى الطريقة السابقة
والظاهر انه موافق لاصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر فى هذه الطريقة وهى انه اعتمد فى ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار
المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كى ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم
يظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد فى الامامية قول لم يعرف له دليل ولم يعرف له
مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فحاصله انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك
لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه فى مواضع من العدة وبعض عباراته
فى العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب
القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان
يقبح التكليف الذى ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك فى مقام اخر وهو فيما لو اختلف الامامية
على قولين لا يجرى فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد العلماء فيه وكان الجميع
متفقين على الباطل فقال متى اتفق ذلك وكان على القول الذى انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب
عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف فى باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول
الذى انفرد به دليل على ما قلنا يعنى على النحو الذى فرضه من الكتاب او السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام
بعض ثقاته حتى يؤدى الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين
بانه يكفى فى القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفى قول الفقيه المعلوم النسب فى ذلك ايضا بل
يكفى وجود رواية بين رواة اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه بظاهر اذ منا كلام الشيخ ره ليس ان الاجماع على
الخطأ لما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى

[illegible]

الداعى الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل العلم انه لم على ما
اجتمعوا عليه والتحقيق فى جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يكن
مانع ولم يثبت حكمه فى غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره وقال لا يجب عليه الظهور لانه اذا
كان نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو
ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا وادى الينا الحق الذى عنده وحاصل هذا الكلام هو الذى ذكره المحقق الطوسى ره
فى التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وهذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود
الى غير النهاية والاقوال المختلفة فى غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجراء الاحكام والحدود
فلا يجاب عن وجود الاختلاف فى الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف بينهم والناس علاجه هو وان كان كذلك فى الغالب لكن بعض
الخلافات الذى لا يمكن فيه ذلك لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم فى الغالب ايضا كما سيجىء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذى
ذكره من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذى يذكره العامة فى الرد على الشيعة من
ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك يستلزم كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر
مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه بحسب المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان
يظهر بعنوان مجهول النسب ويلقى الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفى فى ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم
لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم فى المسائل الخلافية
وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضى باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه فى الخلافيات
بانه راض باحد طرفى النقيض لمجتهد وبالاخر لمجتهد اخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس الا رضا بشىء واحد فلا يجوز مخالفته
اقول فرق بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا السبب لعدمه المكلفون فلا يجوز نقض الغائب
وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما فى مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه
عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه مم واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا يستلزم مخالفتهم
بدليل لا يتاخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم فى حال الاضطرار كما فى الخلافيات اذ ليس فى
كل قول من الاقوال المخالفة حديث ورواية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف فيلزم منه نحو خطأ وغفلة ومع ذلك نقول
بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلديه له فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا
دل عليه دليل لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت بدليل
يترجح على الشهرة وهو مم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضا الامام بذلك بالخصوص
من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان مجهول النسب مع تجويز رضا الامام باجتهاد المجتهد
وعمل المقلد به كما ذكرته فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذى اجتمع عليه جماعة وفرضا على هذا
الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع
ان ما ذكره فى مثل زماننا فى غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى لم
يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله ص لا تجتمع امتى على الخطأ ونحوها بان يقول تمنع
اجتماعهم على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم عن الاجماع ويلزم منه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف
لكن الكلام فى اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجىء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقى يقتضى اجماع كل الامة

عدم العلم بقول الامام بخروج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم بقول الامام
من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم به من اكثر الذين بملاحظة اقوال تبعته فكما لو
فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يرون الا عن رأي فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على حكم من دون ان
يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب
الصادق عم من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات
العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة
معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام عم فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل لنا بحكم فهو يفيد ظنا بحقيقته وانه ماخوذ
من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتواهم بحيث لم يعرف لهم مخالف
فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب
علمائنا وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذاهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا رأى بعضها جماعة منهم ذكر
في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند
فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف عن ظاهر الدلالة فيتضح غاية
الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل فلما يوجد خبر ضعيف الا
وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة
وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول
العلم بجميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رأيا لامامهم ورئيسهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا
يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية
مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران و
نفي الفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدرك كل من ادعى الاجماع من علمائنا
المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت في زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى
حد الضرورة كما في تحصيل ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فيجوز حصول العلم
الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي ص والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم
العلم بالبداهة بانه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا
نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاويهم بل هذا الدين والمذهب ان الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين
النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجماع طائفة يقطع بقول
المعصوم منفردا او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضر مخالفة بعضهم ولا يشترط
فيه وجود مجهول النسب كي العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم
من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تحقق الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت مثال
ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق بك القول بذلك
وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة لتهتدي الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلتنا على نجاسة الفكر من الحلال

بملاقاة مقدار

بملاقاة مقدار راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام او النساء او الصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول بحجية
الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد
جعلت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان
الدليل هو الاجماع بل هذا العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك واتفاق المنكرين على ذلك من حيث لا يشعرون
بل لا يتم مسألة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على
نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا
للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغير الملاقيات الماكولة والمشروبة
وغيرها وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في
هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرهما من المخالفات وكذا
في مسألة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه
الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض خبر مختص ببعض النجاسات وبعض
المياه كالجرة الميتة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر
بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم
يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب عدم القول بالفرق بين المسألتين وليت
شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فيعلم
انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ايضا
من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن
الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكان كتابا بينا للمعنى او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية لا يفيده لا يكفيه
حكاية ثم لا بد من ان نحرر المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال فنقول كل طريقة احدثها في بعضها مما يعم به البلوى
ويحتاج اليه الناس في كل يوم او اغلب الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس وامثال ذلك فذلك من
كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان
خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم ولعدم
ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا
يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض مسائل غير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم لكن علماء هذا الامر ارباب
افهامهم المرددين عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه في الباب ولو من هذه المسألة بينهم لاجل
ضبط المسائل ولرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم يحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسألة و
تسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة رئيسهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا
التسامع والتظافر بدون انكار المنكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالف لو كان هناك مخالف فكذا في الاجماع
الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان موجودا
المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث يثبت عندهم غفلته
وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا على ما ادى اجتهاده ثم سعيهم الى الاعتناء بهم الذي استمر عليه

١٢٤ الخطأ في مدعى الاجماع كما حققه فيما بعد بالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع نظائر العلماء والعوام
والنسوان يمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا انما يسمى اجماعا ونظير ذلك في المتواترات من جواز ان
قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الفحل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان
وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله عم انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي مختص
بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الروايات والنقلة
وهنا الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا انه
لا حاجة لنا الى التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لانا لا نجعل الاجماع على مصطلحهم اذ انه فلا ريب انه
حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار انهم تشبثوا في
حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد بطلان المستند من ذلك الاصل
مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع
تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل
انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به لكن جمهورهم على
حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه
من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر على اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين
ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل
ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بل حيث
تنضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك بما لتصا الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل
الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو
تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته
من امر بل مجاز انه دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذه الجملة مما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام
بما لا حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ودل عليها ايضا ان مفهوم
اتباع غير سبيل المؤمنين هو اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة
لا يقال ان ترك المتابعة اساسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع المفروض
اتفاقه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة
ومن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطأ فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك
اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في
كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذلك الامة مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو لا
يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا
يستلزم حجية فتويهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم ائمتنا كما ورد في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد مع الانتفاء لا يستلزم العموم ان

يكون جواز

يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان ١٢٥
عموم الجمع في قوله تنازعتم ورده والافرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما
الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة وهو قوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي
على خطأ ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك فيرد ولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك
بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي بنوا دينهم عليه بفضلاء فقهائهم ولم يثبت لانها على الفرد المشترك على سبيل القطع
بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الاراء لا محض حصول التوافق اتفاقا فلا يثبت
حجية جميع الاجماعات اذ لا يتحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر و
تتميمه بالاجماع المركب بعد القول بالفصل وورود هذا واضح الا ان يتوهم ارادتهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب
الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطأ جنسية لما حققنا سابقا في محله انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم اجتماعهم على
الخطأ وهو قد يحصل بان يختار كل واحد منهم خطأ غير خطأ الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة
الشيعة على القول بوجود الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون ونقله المحقق البهائي عنا
المحصول وتبعه الى اكثرهم وسيجيء في مسند تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام
بان يتوهم اتحاد الغرض من لفظ الاجماع لان لفظ الخطأ فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطأ بان يجتمعوا وافرادها
كالزنا مثلا انما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة
المنفية مفيد للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ بناء على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع
الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطأ الا ان ما اجتمعوا عليه نعلم انه ليس بخطأ وظاهر الاول ان المعتبر في الخطأ
كون خطائيته ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطأ عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه ينكشف عن انه صواب او ليس
بخطأ وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية
من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما ورد من قوله عم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وتوهم
تشعر بان نفي اجتماعهم على الخطأ انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين فالو
ما نقول اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة مثل المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل
ذلك كما يقول اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله عم لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ مع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في
السند والدلالة ان ظاهرها معقول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق وتظهر
الكلام في التمام واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء المجمعين على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع يدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ
وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع ان في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للاجماع
حقا وهو مقتضى حجية الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه
اشتباه الصحيح بالفاسد كثيرا واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والخبرة
اجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تعمقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا
وجد فيه ما ذكرنا من الفهم وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف
لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطاء مخالفيهم بل انما

يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال على
على القطع بتخطئة المخالف لم يقل على تخطئة المخالف اعترض عليه ايض بانه مستلزم للدور لان اثبات الاجماع بالاجماع
ورد بان وجود الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر في حجية الاجماع موقوف على
وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع
يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات والجواب ان كان مراد المخالفين من حجية
الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان
العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايض ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام
المعصوم فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم
او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف وبالجملة نمنع
حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم كيف
ان كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم
بخطأ مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبالجملة نمنع ايض حكم العادة على ما ذكروه وبنظيره ما
هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم كما
في عصر النبي مع فرض عدم معصوم حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايض مع ان العدد المسلم في قضاء
العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ما فسر
اجماع المسلمين عن غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لابد
ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك
في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يثبت منهم ودعوى حكم العادة على ما ذكر غير مسموعة
نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلق وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل
لو تم فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم ايض لا يخرج ما بيناه لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة
في حجية الاجماع يظهر بالتأمل فيما بين الدليل والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في
المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي
فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع
الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم في ذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف
الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايض لا يغني عن الاجماع لظهور
كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا
كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي
امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن
معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم لئلا يلزم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا
يعلم انه حي او اسره في المطمورة او كذبه في قوله رأيي كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم
قبل قول الاخر والجواب ان هذه شبهة في مقابل البديهة نحن نعلم مذهب جميع علماء الاسلام بان ائمتهم

وجوب صلوة

وجوب صلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان ائمتهم عليهم السلام المعصومون ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم
برأيهم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب ان
اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك الا امر عقلي حتى يقال ان العلم
باجماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم بل من العقليات ايض مما وقع فيه الاختلاف
كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته منها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع المعول انما هو الكتاب والسنة فان كون
الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه
منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو مثل الاول انه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع
وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع
تأثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثالث ان المعصوم لو كان معلوما بالتشخص فلا حاجة الى
الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه انه وان لا يمكن الوصول الى خدمته لكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه
وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اقوال الشيعة كما يمكن
صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث
وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا
المحققون من العامة ونسبة بعض اعاظم العول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لعدم مقصد الشيعة فانهم يمنعون
حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا الخلاف في مدرك الحجية كما لا يخفى في حجية خبر الواحد
وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ الرابع وجود المخالف في اكثر
الاجماعات وفيه انه اذا كان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايض لا يعتبر
خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف ما على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط حصول
الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فانه لا يضر خروج معلوم النسب بل
المجهول النسب ايض اذا علم انه ليس معصوما بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون
على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم اطلاعه على الاجماع
اذ لم ينقل بان كل اجماع تحقق لابد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة
من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظر اليقيني ربما
يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال
بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان
الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا
العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد لان
بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد
الحكم ولا القول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لابد ان يحصل العلم لكل احد لابد ان لا يوجد مخالف نعم لا
نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة

الاخبار الحاكية لقول الائمة والمعتقدين مع حصول الظن فيهما من كثير وان اراد وجود المخالف منع عن الاحتجاج بالاتفاق
المنقول ويورث العلم بخطأ المدعين فاذا اذا انجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان
لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه فهو مسلم لما ذكرنا انه الا
لا يوجب بطلان اصل القول بالاجماع ولا اسقاط الاجماع المنقول الاخرى اذ خروج بعض افراد الاخبار عن الحجية لا يوجب عدم حجية
مطلق الاخبار كما ان تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في
سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم ينبغي التنبيه على امور **الاول** انه قال بعض المجتهدين به ولم شاع بين
الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا للبعض من اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم
يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الرد
عليه او اشتغاله بغير المسئول لاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا
ذكر في زمن وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى ولا ينكر بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة **الثاني** قال في المعالم
الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا
سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا
ليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من
الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول
العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء
باجماع جميع الشيعة من زمان حصول الامام الى زماننا هذا بسبب اجماعهم عند ظهور مخالف مع ثبات العادة بالمتصفة
لنقل الاقوال ... الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا فلو
واذا انضمت الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونها اجماعيا
اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عندنا لا انه على المطلق
ولم يعتد به وعلى ما هو من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال
للعقل فيها وجل الفقه بل كله من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك الحسن الذاتي او القبح الذاتي فلا
اشكال في كونه متعاضدا الفقه عليه بالاجماع او لا وان كان من باب الاستنباط او التخريج او تنزيه العقل بحكم والغاه فنقض بعد
الاتفاق الا فهذا الكلم العقلي الذاتي البتاتية المشرع على دليل غير ذلك للاخذ كما اشرنا سابقا بنا واصحابنا لا
يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص بطريق الاطلاق فيه تطرق الاشكال فيما لو اسندوا ... معلوم الماخذ
كما اسندوا فرقهم تقديم الشاهد الذي على البينة اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه او وقف البيان
ما لنا بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين منهم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي وهو كون اليمين ثابتة
بوصف المنهية ولازمه التاخير فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا احتمل التمسك احتمال الساكت
لتخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير ما اتفقوا ما خالا دليل
على حجيتها الامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في

امثال هذا

امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يقول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم
باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة انهم
تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا او شاهدتهم وقبلهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان
مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع للنظار وللعوام
والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المتتبعين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه
العلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع
التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد
لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في التذكرة عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا
نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وصلح
انه لا يحصل العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية
من دون ان ينقل بها بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وتفصل ما عن مراده واعترض عليه بان
ذلك ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اشار حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل واتحاد عام
هذا الاعتراض انما اراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام مقابلة الجواب للسؤال شاهد على انه مرجع الضمير كل واحد
من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الى آخره لانهم عدول ثقات واغلو
العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موهما
للشهيد اراده الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف بهم امناء الامة ونواب الائمة ومن تكفلوا ايتامهم الوعون بهم
الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يطلقون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف
راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم يتطرق المعقلة والاشتباه عليهم
واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لولم يزاحمه ظن اقوى ولم
يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكرها الشهيد
في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على
مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا بريئ الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح
المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع او بعد جعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها
العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلاف في
بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت
ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راي الامام فاما لو اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف
يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى هل هو حجة مع عدم تمسك الظاهر عندي ... عقلية او نقلية
الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق
الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر
وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك علما

عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم بمنزلة رواياتهم هذا مع تدينهم بهذا الغرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في آخر بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تومن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون اقول وسيجيء منه ره في مباحث الاخبار استدلالا بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فاولم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في كري **الرابع** قال في كري الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه ان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيانا لكون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفه سيما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في طرف المخالف قويا بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلنا عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستند الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا الكلام على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جراة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة الفقهاء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاويه في كتبه مختلفة بل له في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعيته اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما اتفق الشهرة في فتوى في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء خصوصا قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة

رجحان الظن

رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف ويترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا المشهور لا اصل له واخرى وجدناه مستقلا في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان فيهما كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه كما مر وهو عدم الامان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل بقول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور **الخامس** قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على رواية فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردهم على حكمين واحكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة تواردهم حكمين من فريقين منهما على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المراة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكمسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل بفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بعدم الفصل ويقولون لا يجوز القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والمرء ومن امثلتهم ان بعضهم قال ان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد هو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكل سائر احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى اطلاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا وهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس لنا هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد

الاحضا الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل
الذي لاقا بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطات العذرة وكذا غيرهما من افراد
الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجسه بشي منهما في شي من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب
مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب ومثل ذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالث ان لا
يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم
بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع
والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل ما اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جلها
من اجل الدليل على جواز تذكية السباع فيحكم بجواز التذكية في الباقي لو ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في
الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها منها وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال
ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل لم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق
الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من وطي زوجة الغير وحدث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحاد طريق
الطريقة وهي قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة
كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل
قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم علا
بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه ومثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل
حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في لمع والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين قطعا اقول
هذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه
الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني فاعلم ان قول الامام ليس بخارج عن
احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا
واما العامة فاكثرهم قد اتفقوا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان
يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة
مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضح مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فانهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى
بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مط بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة
العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس
قولا بعدم الفصل انما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض
بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان
التفرقة ومن قال بالسلب الكلي فيستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول
بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول
بالقضية الكلية وان سلمت بانها من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد كما مر لكن بطلان
احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزء
كل منهما مسئلة برأسها اتفق للقائل القول بهما مط لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة لتخطئة احد

من القولين الا على بطلان احد الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل من ان اتحاد
الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه فغير ان اللازم لقولهم انما هو
اتحاد الحكم في كل الافراد بل ربما يتبع القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا نسلم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض ذلك في القول
باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا
جميع ذلك لكن المسلم العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة لفظهم
لا التبعية والادلة التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة
تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل
بعض في مسئلة غير ما اخطا فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال
بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطا بجعل اللام للجنس او للعهد لكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج
المجوز وبان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان
الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد ان لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة
اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم
انكارهم عليهما واجيب بانه كان قبل استقرار الخلاف فلم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انهما
اتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وفي
حجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك يظهر مما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا اختلف الامة
على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم
يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين
والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما
ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا للقول الاخر
لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر ولو خيرنا لا ستبحنا ما حظره المعصوم لا يخفى ضعف هذا
الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين
المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز
للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد او رخصه فيه فان
الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على
احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع حينئذ على
ما اجتمعوا عليه واما على ما اختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو نص في البطلان
وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان
القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به وبين ظهور البطلان وعدم جواز العمل به فيما اخر كما
يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القول الاخر منه وكان احدهما من باب التقية
وهو خلاف الاصل لا يقال الى الامع الفوز وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطا بناء على

١٨٤ كون اللام للجنس لزوم الاجماع على جنس الخطأ فان من عدل عن الخطأ فيلزم الخطأ اولا وبلزم الفرقة الاخرى بعد لها
عن الصواب الى ذلك الخطأ فصدق على كل منهما جنس الخطأ وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو
الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطأ كل منهم غير خطأ الاخر يوجب اجماعهم على جنس الخطأ فلا بد من معصوم
حتى يصدق عدم الاجماع على الخطأ ويؤيده قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال كالخطأ
لا ضمير الشأن قانون لا ريب في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول
العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم وفعله وتقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة
المشهور او على رأيه واعتقاده على الطريقة التي اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم خبرا انا شيئا عن علم فهو نبأ
وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقتين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة
وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به
انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن جملة القطع
بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه
للاستدلال به واما انسداد باب العلم واختصاص الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث
انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا
كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال ويقوله عن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول
بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك الثاني ايضا
وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطأ في مدعي الاجماع معارض
بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة
والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مرتبة العلم مجردا عن لزوم
القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر
يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة
الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج
خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا
الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايتان فقد ذكرنا انهما
يشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو اخبار
الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة
الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع والتصريفات و
بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمان
فالاعتماد على الاجماع المدعى انما نعلم دعوته ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة ع لا يثبت الاجماع على
جواز العمل في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقوله في الاجماع المنقول فان اردت ان تجوز العمل
على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل
من اجماع او غيره فلا ريب انه يحصل بانسداد باب العلم بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان العلماء لثابت كون الاية حجة هو مشافهة

[illegible]

١٨٥ المشافهين وتحصيل تفهمهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من يتتبع
الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن يثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم
يتوفر فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا
فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد
اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل
فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات
الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب ومن كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب
ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه فقد ظهر لك الجواب
عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطأ من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ينكر
وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها فكما ان التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلال في الاخبار
من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية ماهية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان
مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطأ والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض
ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها
مبتن على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد
كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقة اهل
الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين
وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا كما ان بسبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما صرح ع به فكذلك فيما
نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام ع وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه قطعا
هذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المتخالفين من الائمة عنهم ع ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع
المدعي عن دعواه ايضا من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام اخر وهو ما بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب
الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة
بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينهما فاذا
كان الاجماع المنقول من مثلهم او محتملا لكونه مدعيا قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال
الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة
وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيء عنه في محله انشاء الله تعالى واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال
لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ قد
رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت
الاجماع في هذه الطريقة المذكورة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم
من الاصحاب والاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك
في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فقال
من عدم ظهور المخالف يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك كما لو كان بينهم

قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام جزئهم بين القولين والاظهر ان قائلهم على
الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا او هو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع
المصطلح عندهم بحسب زعمهم ولا غبار عليه فان الاتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ
اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر خلافه انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين
ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فلخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه ندليس منه فالظاهر منه حيث
يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكر
في كتابه ليكون معتمد الكل من يجي بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل
مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة
مع ان حصول مقالم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال لظاهر وجود المخالف فقلما ينفك عن حصول العلم بقول
الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما
ذكره الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فيمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك
لا يوجب حجية الاجماع المنقول باسا وهيهنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه
يدعي الاجماع بمظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على
ما هو مصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكل ما كان من قبيل الاول فيصرحون
بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او
اتفقوا او انه كان عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة
الظن بالاجماع تدليس يجل عنه اتباعهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول
نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهنا التمهيد كما مر ولكن لا بد من البناء لتفاوت المذاهب في الاحتجاج متفاوت المذكورات
في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح
فينقسم المنقول بخبر الواحد الى المتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكل اعتبار المرجحات من علو الاسناد
وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والا
والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان
المسئلة اجماعية فقال هو اجماع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف او ادعى ان ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ
بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد اورد المحقق البهائي على القوم بانهم مطبقون على اشتراط
الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي يفيد التواتر
هو قولهم او قولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به لعل بعض الامور قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية والكذب
بعضهم ثم يفيد الظن بذلك الاصحاب عدمها وسيما التسامح في المسامحة للعدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع
الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع
المتواتر على حدوثه انتهى اقول فرض تواتر الاجماع وان كان قلما ينفك عن الضرر في فرضه بل انه نادر سيما مع كثرة الو
ولكن يمكن ان يقوى في جواب الاشكال اما اولا فبمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن اثباته بغيره ايضا فيمكن حصول العلم

عامة باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع علمهم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع
ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطا فكذلك
فيما نحن فيه اذ نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطا اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم
صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك المطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة
تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم باني مذعن بما قلت فتنبه مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة
الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق
الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام بعض القراين مراد القوم بالاجماع بدعوى جماعة كثيرة
تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القراين فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت
اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر
وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع
اتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة فلا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا
ان نبحث عن مطابقته لارائهم لان قوله لا تجتمع امتي على الخطا كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطا يدل على عدم اجتماعهم
على القول الخطا ايضا فلو اجمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر قطعي
والافظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في تماثل الاسناد لا لانه
الاجماع قطعية دلالته الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول
بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان دليلا
في النص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطا والاتفاق على القول الصواب
اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والالفاظ من الاجتماع على القول هو الاجماع
على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقول فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة
ظنية كالخبر المتواتر وقوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام
انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك التعريض بالمقام
لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنيته
لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن
الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد
ويذكر انه من القران لمن يعلم قطعا بان القران قطعي وموافق لنفس الامر ومحدد متعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي
من القران ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات او الايات
فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لا انها من القران ام لا لان الاجماعيات ليست متعينة في الخارج متشخصة بحيث
حتى نشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتأمل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر وقوله فهو
كالمتن القطعي الثابت الخ لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان
اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه وقوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة الذي
يخبر به واحد لا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه من المجتهد بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ظنية

[illegible]

ومن ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الآحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة و
سندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني
له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع فان اقتصر على ظنية الدلالة فلا يجوز
ذلك المقايسة بالنسبة الى اول صدر الخبر ايضا قوله وليس غرضنا الخ لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى
وقد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا
يمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال بعضهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه
الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر وفصل بعض الافاضل هنا
ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة
اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة
الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا
التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانها في باب وجوب البحث عن المخصص
في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان
علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره
المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل اما في الصدر
الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا
على اوامر ونواهي ودلائل معرفته وقصصا عمن غبر ووعدا ووعيدا واخبارا بما سيجيء وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا
به وما فهموا وقطعوا بمراده من دون بيان وما جعل القران من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما ايضا
مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت
بالمعجزة ولا ريب ان اظهر معجزات نبينا واجلها وادومها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من جهة اجلها او احدها
بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا
يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي من دون ان يفهموا بانفسهم ثم يعلم البلاغة
شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره
امير المؤمنين ع في خطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبينا الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل
عليه القران ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران آمر زاجر صامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقهم الى
آخر ما ذكره من هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت ع
عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان
اهل البيت فان ذلك لاجل انها المتشابهات وما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا مدعون بما قاله تعالى هو الذي
انزل الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه اليك
مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه انهما معا بالنسبة الى الواقع وكون المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما
النص والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاني المغني عن البيان ان يجري عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام

ان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقرائن في المجازات مع احتمال
ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يهمله نبي ولا وصي ولا متكلم انسي حكيم و
عاقل وسفيه جاهل للتوقف في حال المتكلم مع مخاطبيه انه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر
عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك الكلام غالبا عن لفظ آخر محتمل لمثل تلك الوجوه وهكذا ويجيء زيادة توضيح
لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقائق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز
لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر يريده منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غير ما وضع
دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع
ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص وبعد استيفاء ذلك من بعض الاخبار
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ
من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الآية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان
المتشابه الى كلام الاصحاب ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله
لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان اللفظ ما لم يتكلم به لم يتصور
لفظ النبي ص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع لا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة ولا احتياج الى الترجمة للعجمي
مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فان تنزيل العربي للقرآن ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه
الى المترجم ولو كان عجميا مثلا لا الى البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام
بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا وهذا ايضا في دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي
ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه
بالكتاب اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بحكم الكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد
ح على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم الى ذلك
واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصد من
الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي والائمة
مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع انما يعلم القران من خوطب به ويدفعه ان جميع الحاضرين مجلس الوحي او الموجودين في زمانه
كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم وما رواه ايضا في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه
بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر
الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر
عن الكل واحد لو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم راسا وقطعا ولا يفهم احد شيئا منه
ولا يجوز العمل لا ببيانهم لتاوله او نذره في سبيله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت
على عدم جواز التفسير بالراي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة
القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب
الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير
كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص

صحيح من الائمة او دليل معتبر فالمنافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة
مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابدع معنى للفظ بمجرد الاستحسان فهو متهم مع انا نرى المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر
الالفاظ ويبين المعاني دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ و
التخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا يضر هذه المحتملات مثل طرحها
مثل ان اول نزول الكتاب في اوان الاسلام كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد وضوح هذه العوارض
فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من مقتضيات الادلة
والمجتهدون في زماننا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض بيان ذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن
المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن بما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون
بالاخبار العامة بمحض الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو
الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار انه يجب
الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك فهذا الاشتباه لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو
محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان من باب الايات ففيه وان كان لا يتم الا
الزاما والا فعند هذا المفصل ان دعوى ان هذه المحكمات قطعية الدلالة لا ان الظواهر [illegible] ممنوعة لظهورها
في اصول الدين ثم قطعيتها لا ترتفع عموما واطلاقا مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل
للمخاطبين ثم ان الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه من جميع الظواهر ان
حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير
المشافهين مظنون الحجية كونها مظنون الحجية اما بظن اخر علم حجيته كان نستنبطه من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل
من بلغهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم
النقل وعدم التخصيص والتقييد عند ذلك في زماننا بما ثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع
الى الظنون لما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك
الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل حجيته ايضا في القسم الاخر فليكن على ذكر منك
انتظر لتتمة الكلام **قانون** قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وكل ما هو
كذلك فالعادة تقتضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهر
اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص
غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه لان الاتيان
بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في ظهور الامام ع واما الاول
اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث **الاول** انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القران و
عدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ
احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في
اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القران الذي جمعه امير المومنين ع كان زيادة لم تكن في غيره
انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وهو بعيد لا دلالة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالته

منع الحجية وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المومنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم
الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون
هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا نزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار
المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك
مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا
من الصحابة وكان رئيسهم امير المومنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل و
المجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المومنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه
اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المومنين ع القران كما انزل وشده بردائه
واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه
ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القران عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض
خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع
حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرا كما يقرؤها الناس حتى يقوم
القائم ع فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت
التحريف نقص من هذا القران في ايدينا بان المراد انما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به يعني انهم ع
كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء
لم يكن اظهاره صلاحا لهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القران ثم اخرجوه وهو
بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار وبعض من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث مما يعطينا قد اظهر العذر
في ملازمتنا هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي ولولا حصول المخالفة بينها
لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد
بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ
فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة
مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها
بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي خرج اليهم خال
من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المومنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا
عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا
واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها
ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد
المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ
الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذا في القراء السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف
ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان
هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصادق ع لنبيهم على الحوض اذا سئلهم كيف

فلمعنونى فى الثقلين من بعدك فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على
الثانى فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون لا يدل على عدم التغيير فى القران الذى بايدينا فيكفى كونه محفوظا عند الائمة فى حفظ اصل القران مصداق الاية
ولا ريب ان ما فى ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص اخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون
بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب
والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل بسطر من وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدم
ايضا الاجماع الشيخ والطبرسى فى التبيان ومجمع البيان والذى له مدخلية فى الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا ولكن
لم يظهر وقوع التحريف فى ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك
بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك فيما ذكرنا او رد من هذا الاخبار عن النبى لا ينافى ما ذكرنا لانه
امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو الحق اما ما ورد عن الائمة فلا ينافى لجواز العمل بها
النفير وحكم الله الظاهرى كما سنقول فى القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم بتغيير الاحكام فيما ذكر
فى الكتاب الذى بايدينا اليوم بل هو صحيح وان كان لا ينافى ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت ع لنا نفيه
عند ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير فى الكتاب يوجب تغيير
الحكم **الثانى** ان المشهور كون القراءات السبع متواترة وهى المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائى
وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلث التى هى تتمة
العشر ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد فى الذكرى والشهيد الثانى
فى روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققى القراء من المتاخرين افرد كتابا فى اسماء الرجال الذين نقلوها فى كل طبقة وهم يزيدون عما
يعتبر فى التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى كلامه ره وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشرى تواتر السبعة
ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل
على بن طاوس فى مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين
قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة الرضى فى موضعين من شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب وان عطف على الضمير المجرور
اعيد الخافض ثم ان الظاهر ان الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اى من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط
المصحف والمعنى بالاختلاف لانه قران ولا بد ثبت اشتراط التواتر فيه اما اذا كانت ادائية اى من قبيل الهيئة كالامالة والمد
واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا فى المعنى فلا يتعلق فائدة
مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن ادعى تواتر السبعة والعشرة هو تواترها عن النبى صلى الله عليه وآله كما يشير اليه ما
سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلنا فى القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن
الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذى يمكن ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم بقراءة القرآن
كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافى عدم عليته صدورها عن النبى ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه
والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد فى الاخبار ان
القران نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا فى معناها على ما يقرب

اربعين قولا وقال ابن الاثير فى نهايته فى الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعنى على سبع
لغات من لغات العرب اى انها مفرقة فى القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة
يمن وليس معناه ان يكون فى الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء فى القران ما قرء بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين
وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود انى قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم
هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكلينى روى فى الحسن
كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابى عبد الله ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه
نزل على حرف واحد من عند الواحد الظاهر تكذيبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع
كما هو الظاهر من لفظه نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافى صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع والبطون السبعة ونحو ذلك مثل
ما رواه اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهى امر وزجر وترغيب
وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبى ع وكلما وردوا ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القران واحد نزل
من عند واحد ولكن الاختلاف يجئ من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه فى الخصال عن حماد
بن عثمان قال قلت لابى عبد الله ان الاحاديث تختلف عنكم فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتى على سبعة وجوه ثم قال هذا
عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف
حد ومطلع وفى رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن ثم روى فى الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمى
عن ابيه عن ابائه قال رسول الله ص اتانى ات من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتى
فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا خبر واحد لا دلالة على المطلوب
كيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبى ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره فى بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على
انه كان لكل قار راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر فى الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخبرين
استندوا اراءهم كما نقله واسنادهم الى النبى ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرء
حفص كذا وعاصم كذا وفى قراءة على بن ابى طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفى قراءة رسول الله ص كذا كما ظهر من الاختلاف
المذكورة فى قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة القراءة المعصومين فكيف يكون
القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا من رواة القراءة عن شيخهم يعنى
ان شيخهم كان يقرء كذا بعنوان انه السبع كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فيحتج بعض الرواة بين النقل انما هو
لاجل اسناد الاخبار والترجيح لا رد ابطال اصل القراءة حتى ينتفى منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافى تخالفهم
للمعصومين ايضا لانهم كانوا يتجاوزون ما نقل عنهم وقد يستبعد دعوى تواتر السبع بضابط اختلاف القراء فى ترك البسملة فقد نقل تواترها
عن قراء كثيرة منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يكون تبطلان لمتواتر عن النبى ص وفيه
تامل وانما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فيصح الجواب ما استثنى ذلك لما ورد فى الاخبار المستفيضة من
كون البسملة جزوا وانعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثانى ره قال فى شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات
متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة
من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها فى بعض ما لم يترتب بعضه على الاخر
بحسب العربية فيجب مراعاته كالفتى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ

دفع آدم من غير قرائة ابن كثير ودفع كلمات من قرائته فان ذلك لا يصح اذ لا اختلاف في المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس قد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قرائة الواحد من العشرة في جميع السور فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى بقوله وانحصار القراءات الخ متشابه المقصود والاظهر انه ابتداء تحقيق يعني ان في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع العشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم للحصر لا يتوهم ان الرخص في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلنا عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطهرن فان ثبت ترجيح التخفيف كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه بما يؤيده ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية والا فالتعيين التخيير في العمل والعلامة في المنتهى واحب القراءات الى ما قراه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قرائة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلاته بلا خلاف انتهى الثاني لا يعمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الاحاد يجب العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد يتم الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقرائة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها وان لم تكن قرآنا لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين على ما يكون الحكم عندنا من غير القرائة المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم وفعله وتقريره الغير العادي وفيه مطالب المطلب الاول في القول وانواع الحديث وما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم وحكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم الانسب بقاعدة النقل هو الدخول لكونه كلامه في الاغلب او نهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمى بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا انه ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات والاصطلاح طردا وعكسا يشغلنا عما هو المهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف بتعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد به ثبوته في جملة الاعيان الخارجية ليتأتى كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فقيام زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو ما يكون وجوده في الخارج والقيام لا حصول له لانه لو فرض للحصول وجود وجوده حتى يكون انه موجود خارجي لزم التسلسل فيحصل للحصول القيام امر خارجي لا موجود خارجي وكان لوجود زيد بالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما

الانشاء فانما يثبت نفسه نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعه لها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع اتصافا بنفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شئ كما في الظهار مثل ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم انما يحصل بهذا اللفظ انما يحصل ولا خارج له اصلا وحيلولته ما لم يتحقق اثره وتاخره عن المؤثر لا ينافي حصوله من هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل الصدق والتكذيب قد يتفرع على ذلك ما لو قال لامرأته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار الصدق الخبر وهو يشكل بان المتبادر في ذلك الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشئ على ما هو يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فيقال الصدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقته للواقع والكذب عدم مطابقته للواقع والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان زاد وامر بقبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله فتم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى امكان زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتماله في نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهوري صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا للاعتقاد وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد اساوا المراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فالحكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق وكاذب احتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافهم بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيدا لكلام بانواع التاكيد انه من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية ولا يتوهم ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت انه وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المصاحبة بما انها

انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متهمون بالكذب فهو
عادتهم وسجيتهم فلا تغتر بشهاداتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميتهم شهادة لاشتراط
مواطاة القلب للسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا
فالتسمية ليست بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم
انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى
حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان
الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور فالصدق
هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل
على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر وعن
في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر معنى كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد بالثاني
غير الكذب لان مقتضى الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعله لا لانهم قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا
ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان وعارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا
ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو
شئ ثالث وخطاؤهم في انه شئ ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شئ ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه
واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء اي الافتراء هو الكذب عن عمد لا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب
توضيحه ان القصد داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في خيار
المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد ان يقال
في نفي الافعال يعتبر عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم الدخل في الموضوع له فلا من جهة الاستعمال
فنقول ان الدليل الدال على ما اخترناه من مذهب المشهور يحمله هنا على ارادة القصد لو كان مجازا جمعا بين الادلة
وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه انه خلاف الظاهر لكون
الكلام خبرا الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الآية على فرض تسليم دلالتها انما تدل على ثبوت الواسطة
لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الآية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم
اما مخصامه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بالطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما
يثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهم العضد وذكر
شيخنا البهائي ان الثابت بها ثالث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقاد عدمها بزعم
في زعمهم الفاسد ان الشاك في الصدق لا يكون الا مجنونا فكيف معتقد الصدق اقول توضيحه ان الكفار يقولون ان
خبره مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب لا يناسب طريقة العقلاء وان
كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة
وعدمها لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا
يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة

وانكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره امر واحد جزئي حقيقي موجود في
الخارج لا يقبل الا احد المحتملات واما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد
الاحتمالات مع الآخر في الوجود فاما يتوهم انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يتوهم انه شاك كالمجنون او يعتقد المطابقة
كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا لانه من باب الاستلزام العرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بخبر الآلة
ولا عن شعور فالتحقيق ان الآية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه فكان المجنون في حياته ولا يبعد ترجيح
الاول لكونه اكثر في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولعله يليق بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد اظهر وفاقا
للجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد
والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يشمل الشك ايضا ولذا لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لي هنا كلاما طارفا
لم يلتفت اليه من تقدم على هذا اليه لتأمل فيما ذكره شيخنا البهائي من فرع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع
على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب
المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه
على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام
ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر
ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن
الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد اما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان منشأ الاقوال الثلثة
في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو عنوانا مطابقة الواقع وعدمه
فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي
يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد كل وكذا المشهور فلما لم يكن
ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه بالملاحظة
في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب
النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شئ مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له
فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطى الشخص لم يعتقد تحقق الصدق
لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت الصادق انما هو كان في نفس
الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا انه صادق في نفس الامر واعتقدناه وبر النذر في
الصورة المفروضة وعدمه في عكسها مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم
ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل
فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب سابقا لا انه صار كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في
اخرى في نفس الامر بل انما ذلك من حيث الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما
كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته مع قطع النظر عن الاسناد
غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة يعني ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها
الى فلان اذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتعريفات التي ذكرها هاهنا لان قول المدعي كذب شهودي

معنا كذب ثبوته في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني فلو لو لا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو
يستلزم بطلان حصر على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل
ان معنى قول المدعي كذب شهودي ولو اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه
الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يثبت وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم و
فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى فلو لو لا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا
يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال الخبر كذب معناه
على مذهب النظام انه خبر غير موافق لاعتقاد مخبره فكل غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد
انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره هو كلام كان
له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان للنسبة التي
هو خارج المدلول ما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او فايدة ذكر المدلول وزعم ان هو ذلك المكتوب وهنا هو
الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة
الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الواصف في فهم المطابقة
اعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدلول انه كائن في اللوح المحفوظ من حيث اعتقاد
ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا
قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني
يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف
لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا
لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب فقط فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام
مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة
اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا لان الخبر
هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه هو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد
ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر
فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون
من حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقده فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لا لاجل محض كونه
مخالفا لاعتقاد المخبرين وبكل فمعنى ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر
الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم في اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه
كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك فيلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر
فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال
بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم
يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب
النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من اطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او

غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم
والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الجزء اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف
لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر
جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك التقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد
الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا
ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها وده ووافقه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد
في ذكر الفرع الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة ره في
التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان
على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه الان لانه
يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه
الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهد الى اخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه
ما مر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس محض ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في
غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على
معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا
للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير
نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المسمى للنزاع اللفظي كما يظهر
من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا الان ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا
الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب
بازائه وليس المراد به انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما
اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير
متعلق بالاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا
وكذا صيغة لا تفعل للتحريم او لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم او لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن
هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية
كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير
المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم
الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الالف او كليهما بل وبعض الاوضاع
المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم او لا وكلمة من وما وانهما لذوي العقول ولغيرهم مثلا
منسلك اللفظية فانما حصل تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا فانما ادعى فيها
ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالجار والمجرور والى وغير ذلك
بالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام لا مثل الحكم كصيغة الامر
النهي هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكل ما يتعلق بالموضوعات اللغوية

اخبرهما الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول
عن غير الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشئ الاصفر الذي يجمد فيه اللبن
وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة فعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم و
امثالها لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشا
والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليهما من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف
اللغة فيها او لما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث
عنها في علم الاصول فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه
في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم
البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من
هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث
الاصول فبقي الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي
ومعنوي والوجه ان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضد لما كان في اخر المبحث قابلا لما
ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا
قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية
الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين
في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن
الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية فمرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا ونظر فيه
قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما
مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة
وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا نعلم فيه المطابقة
كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى
الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه فيصير النزاع لفظيا فلذلك لم يعدل العضد عما هو ظاهر عبارة ابن
الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه
قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب
وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفرع
الذي ذكرها شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غاية
مقاصده ومبانيه لا تنظر الى تعرضي به كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والى بعين العتاب ثم بعد ذلك
فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهان الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من
الكلام الظاهر الا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن
المراد مخالفا للواقع وكذا لو رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت حمارا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق
للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر

في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر و
نظيره ما اشرنا اليه في العدالة من ان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك لا ينافي ما يرد على ظهور
الفسق ثم يبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام
زيد ويتميل بعض الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فيا زيد الانسان
صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات
الخبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة
الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي بوقوع نسبة اخرى مطابقتها ولا مطابقتها بل انما اشعرت بذلك من حيث
انهما اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بان بينهما
بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية
استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك
النسبة الذهنية من حيث هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت
بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد
فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شئ الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي بما يوصف
باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية و | والمطابقة
الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب اما بحسب مفهومها فلا فصح ان الحق هو المشهور
من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق
والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة
بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال الصدق درهما وقال الخبر يا زيد الفاضل لا يبرأ النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع
كما يقتضيه اصل الحقيقة **قانون** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب او ما لا يعلم كذبه وصدقه
وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول الماضي وغيره كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد
نصف الاثنين فانه ضروري ليست مقتضى الخبر حيث انه هذا الخبر بل المطابقة الخبر لما هو كائن في نفس الامر ضرورة و
الثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد
والخامس مثل خبر الكذب في السلس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثر
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل انما
بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما يجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن
كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا تنفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق
وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة
على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد
المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطيهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث
لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المنفكة
يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مع ملاحظة ما يذكرونه في | نعمي تعمقين

منع تعين العدد وان الحد وبما يحصل العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة بعد وعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة ومن لاحظ صدق المخبر وحلوه من السامع الشبهة لم كان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زايد على اعتبار كون المخبر جماعة فالمعتبر هو الكثرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكره غير مطرد فلو لم يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان يعتبر هاهنا في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان وقائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ماضي لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى عليه السلام من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا فيطلب مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه انه فرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكره لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة ويجب نصر انه استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدد واعلم ان هاهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا انهم ايضا رووا لنا عن سلفهم الى ان اتصل الامر بنا بحصول التواتر وهكذا وذلك انا لم نعلم ان عدد حصول التواتر في نفس الامر انا علمنا لم يحصل جميعه بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداوله على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر لا نقل عمن سلف في غيره يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظان وجود البلاد والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الوارد والمشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر او على انهم لعين لو سلم الحكم فيما قبلهم ايضا لا يتوقف العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدد كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فانه تعالى فان اكثر الامثلة التي يذكرونها في هذا الباب من باب الثاني لا الاول كم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حيث ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد القوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها لهم شبهتان اخريان انما نرد بهما على من قال بان العلم الحاصل بالتواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم بالضرورة لما فرضنا بديهيا وتمييز بينه الضروريات الاخر اللازم باطل لانا نفرق بين وجود الشكل وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا

لما اختلف فيه وهو لكم بخلاف الفرق ويرد عليهما مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضروري لا تستلزم عدم المخالف كما انشأها السوفسطائية وانما هو من جهة عدم التنبيه

الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الاول وذهب السيد المرتضى في موضع الى التفصيل وفي موضع الى الوقف واختاره الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بان الضروري احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواتر مثل وجود مكة وهند وغيرها مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر وقصدا اذ كل عالم نظري فان العالم به يجد نفسه او لا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا او بدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الحاجة في النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظر ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل كثيرا في المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا تحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة الى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه وآله ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان تكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فمقطوع على انه مستدل عليه هذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتامل في ان العلم هل يحصل بفعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد التامل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن منفطنا لها حين حصول العلم اذ يصح ان العلم ناشئ عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عند حصول العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطالب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان مراتب الاستدلال اما اصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتفي في ذلك بكلما يترتب عنده يبني على ما اصله بسبب علمه بذلك الا يتصدى لتركيبها وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في ذهنه بفعل الله ويجري بهاده عقيب اجتماع هذا القدر من المخبرين وبما ذكرنا ظهر ان المتواتر يعد العلم بالتواتر اذ يمكن ان يكون نظريا فضلا عن الاستدلال الامر واما الدليل الثاني فيرد ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث تركب المقدمات الغاية لا اشكال فيها ولا قدر بحيث لم يحصل للعوام والصبيان لهذا العالم واستمر عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يهتم بها العقلاء والا فلا يجد احد من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبتن على قاعدة ادراك الحسن والقبح

العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم
بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيده احتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط
المقدمتين والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤن على الكذب والجواب منع
التوقف على ذلك اذ العلم بالضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على
ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو
اعظم ومما ذكرنا ظهر ان التفصيل يعرف حقيقة الحال فان الحق هو التفصيل اما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه
المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور به بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار
عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه فان النفاذ الى
حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد
التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرناه من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا
واسطة ولذلك نسب في كتب القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها
من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا لهما بكيفيتها المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين
وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما يحتاج فيه الى تحصيل النظر
الثاني انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور ويشترط في تحقق هذا الخبر الذي
يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا
يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء
الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا
فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم
وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين وانت خبير بان الكثرة المذكورة التي اشترطوا هنا ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر
فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك الا مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم حضوره في الحد فلا حاجة الى
الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم بصدق الجماعة على
ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحقق كون المخبرين
في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعد اخذ
افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في
حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل الاصطلاحي في
التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب مع وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة
لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انه مما ينافي في صدقه على الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثير واما ان يراد
به الكثرة المقيدة بما ذكروه فنقول ان اريد به امتناع تواطؤهم على الكذب ابتداء من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن
لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر

بل لا بد ان يعتبر لوازم القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك عدد
معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب
بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط لمحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم
على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف
مختل لعدم ادراج قيد الكثرة فيه ولو قولهم بنفسه يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما
ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته في التعريف هو الذي اختاره السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب
حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير
عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص
به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في
انكارهم حصول العلم بتواتر معجزات النبي ص والنص على الوصي ع كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن
حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الا نادرا الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد
وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع
دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق
بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها ومنها ما هو اوضح من ان يحتاج الى
الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم
من اشترط غير ذلك الكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع تتميم
اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك
القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع
انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد
من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلوب الجود الخاص وضمنه
معنا لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك انما هو من باب الاستلزام وتحقيق
المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما
الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعي او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين
لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل
ان الهر طاهر والسنور طاهر او الهر نظيف والسنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة
والثالث ان يتواتر الاخبار ويدل كلها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والآخر بالمنطوق وان اختلف
الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل المفهوم في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة
وفي آخر ان الماء الانقص من الكر يتنجس بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل ويتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في
تلك الاخبار مفهومة كما في قولهم ع لا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله حين سئل عن الوضوء
فيما دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل الا
لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك انه لم يلزم ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او شمله

على ثبات مطلب الخراتيم والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شئ مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكل الواحد من كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة من الميراث بان يتوافر حرمانها في الجملة بعينها لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهينا الشارع النبوي عن مطلق انما القليل اذا الاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب الاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة ماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ الظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل التطويل والمقام الطويل والكرار بتردد ودون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوق لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها بتبعها لحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم ملاحظة كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال الآخر انه قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذا في فضائل الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل بملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك هو المتواتر لا ان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم الدلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا ان احادها صدق يعني ان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى القصد بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من اجتماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك في الدلالة ح والقدر المشترك انما يحصل بجميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر

المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والافكار اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الامثلة مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر يجمعها قسمان احدهما ان يدل آحاد الاخبار على شئ يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشئ القطع بحصول ذلك الشئ وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم الخامس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد متكثرة الدلالة على شئ وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للاول من القسم الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء فان بملاحظة يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كان لو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقولوا ان المتواتر هو ما يكون نقل المخبر منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد المتواتر في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه ان عرضه المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل مطابقة آرائهم لاقوالهم فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل فكذا في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول فرد مخصوص من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكل فيما قبله **قانون** خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة كذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن الزائدة قال وسطا هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترز وا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر انه مدخلية للقرائن الداخلة في حصول العلم الا انه يكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر اعني لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل بملاحظة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كلام القسمين مكونه قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام هذا وهو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة فان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد بفصل الاحاد ولكن لم يحصل بها من جهته فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على جهة من الاشارة اليه في القول بكون الخبر المتواتر ان كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد يمكن جعلها قسمين من خبر الواحد على ما يتبادر للحجة لخبر الواحد عموم من الظني

وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ومرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالى عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول
فهل هو مطرد ام لا وعلى الثانى فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهنا اربعة اقوال ويعتبر واعلم ان القول بافادة العلم
مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلة فى خبر غير العدل ولم يقل احد منهم وكذا اشتراط العدالة فى الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجة ومحل نزاعهم فى غير المحفوف بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل وفيه فلنعقد الكلام فى خبر العدل الخالى عن القرائن
الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب جماعة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد عند قرائن
وهذا الظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بلا ملاحظة القرائن اللازمة للخبر التى لا ينفك عنها
عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية وقد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن
ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك فى خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل
بالاطراد فى خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون
الا الظن والتالى باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع والمنع
تعلق النهى بالعمل بالظن فى الفروع وانما هو فى الاصول كما مر ويجىء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل العلم
بنفسه خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شىء عقيب شىء اخر ولو كان عاديا
لاطرد كما فى خبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثانى انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين
متناقضين لان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين ثابتان فى الواقع والا لكان العلم جهلا
اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة مخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول
منع بطلان التالى ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله ونحن نقول فى الصورة التى فرضنا كون خبر الواحد
مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر فى موضع اخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم
فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة فى مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد فى جميع افراد خبر الواحد بعنوان كلى
كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف المواد كما صرحوا فكلما اراد وامر الاطراد وجريان العادة فى المتواتر فى بعض نظيره
فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة ممنوعة لجواز لو كان عقليا لثبت الاطراد بالطريق الاولى واراده فى
كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك باب التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم
جعلوا عدم العلية والترتب العقلى مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر فى كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان
عادة الله ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ.
ثم انحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثانى ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به فى كل خبر
فيمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما ان نظيره فى شبهة السومنات فى المتواتر ولو فرض ان
احدا ادعى حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فنقول ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد
صدور خبر عدلين فى طرفى النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم فى كل واحد
من خبر بسبب القرائن الداخلة ولا خبر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين
غير محصور وعن الثالث ان اراد انه لو حصل العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع
على خلافه باطل قطعا وان اراد انه لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز الخلاف ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل
لاحد العلم بشىء ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل والظاهر ان الدليلين الاخيرين فى مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف

بالقرائن

بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت
وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر
مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا ضرورة لا يعتريه شك وريب وقد يحصل
ذلك اما ما اورد عليه من التشكيك بمنع العلم اذ لعله غشى عليه فافاق او مات ولد اخر له فجاة واعتقد المخبر انه المشرف على
الموت فقيل انها احتمالات عقلية لا تنافى العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى معه الاحتمالات وكلما
قيل ان ذلك العلم لعله من القرائن دون مدخلية الخبر كالعلم بالخجل والوجل وحل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى بخجل
ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم ممنوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر و
الجواب ان امكان حصول العلم بديهى لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما
ذكرناه فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع فى الشرعيات وانما قول امكان حصوله
للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكل المحفوف بالقرائن الداخلة
واما فى امثال زماننا فلم نقف عليه فى اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ فى اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع
مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات
وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولا فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احدى تلك القرائن فهو الخبر المقرون بقرينة
الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثانى لا الاول واخبارنا اليوم كلها
الامامية ومخالفة الاخباريين فى ذلك دعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم فى ذلك بعض الكلام فى باب
الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا فى حجية خبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم بصدقه فى نفسه وبصدق
مضمونه وان كان نصا فى الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعى
فيتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة فى الخلاف من حيث حجيته فى نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو
قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كونه دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم فى هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع
فى جواز العمل به هو النزاع فى جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذى كان صدقه قطعيا بنفسه بمضمونه فخروجه عن البحث
ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد عقلا اى لا يلزم من
تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من المخالفين تمسكا بانه يؤدى
الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وبانه لو جاز التعبد به فى الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا والجامع كون المخبر
عادلا فى الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات
ويجابه شى لكونه سما او موجبا للفساد فى العقل والجسم كالسم والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب ولا
خاصيتهما ولا تزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع فى ذلك المفسد فتجويز العمل
مظنة الوقوع فى المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اكل اللحم من سوق المسلمين وحكم
بالحل وان لم نعلم كونه مذكى كذلك فمع المؤاخذة عن الجاهل والناسى عنهما فما من ذلك انه تدارك هذا النقص
من جهة اخرى من الشرائع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة من سائر التكاليف فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر
الواحد وان كان فى نفس الامر موجبا للارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا فى جواز العمل به شرعا والمراد به هنا
الجواز بالمعنى الاعم الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه

بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان المستحب في المستحب وهكذا الحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافاً لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافاً لجماعة حيث انكروا دلالة العقل علينا وجوه **الأول** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالاً من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندك انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه عليه ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلاً او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو مفهومه ولا ان ظاهر الآية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانياً ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكأنه قال فتبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم حفظ الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مفهوم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلاً او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلاً او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منفية الموضوع لا ريب انه مجاز لا ينصرف اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع ومع المنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقياً لها لغة او عرفاً والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان نعم لا اعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية ان كان المنبئ فاسقاً فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فنتيجة الاستدلال بالآية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولهذا القائل بالفصل قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم بالظن الحاصل للظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في التالية ايضاً واعترض ايضاً بان سبب نزول الآية ان رسول الله بعث وليد بن عقبة الى بني المصطلق مصدقاً فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله بانهم ارتدوا فنزلت الآية وايضاً التعليل بقوله ان تصيبوا الى آخره انما يجري في مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقاً من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ نكرة ان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد التعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة لانه كان مطرداً في جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضاً بعيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها الخبر العادل عملاً بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد اعترض ايضاً بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقاً فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد بعينه وعليه الافكار يكفي ان يقول ان جاءكم احد بنبأ ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو

التعريف والعهد والعدل لعنه بعدم ذكر مثل الهد ونحوه يدل على ان ذلك المرجح اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلاً فكأنه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه اصلاً لا منضماً ولا منفرداً الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فلم واما في الردة فمع انضمام الغير **الثاني** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف الاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم لما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضاً ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضاً لانه باعتبار الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لتحصيل الحصول بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود اثبات حجية خبر الواحد في الجملة لا حجية مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الآية على وجوب الحذر فلان لولا التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جداً وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بينا في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ونحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له يجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجوداً قطعاً او ظناً واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوباً كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر ههنا بمعنى انه يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقاً فانه قد يكون خبر الواحد الا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بانه يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معنى استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معاضداً لظاهر الآية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه ان اعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقول ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان اعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثال ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلاً فيقول ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر فتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المخالفين في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح باطل لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما خطأ ولكن

٢١٢ لما ارتفعت ولا سبيل الى العلم فرخص لنا الشارع في الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك لانه لو شاء
الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام
الاضطرارية في حال التمكن من العلم فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لان باب التخيير
الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد
قد يتصور بين الاصل وخبر الواحد الاول انما هو من باب المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان
الحذر المستفاد من الاية على ما بنى عليه المستدل انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من اخبار الاحاد وحمله على الاول
انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب
اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع
الاتيان على سبيل الوجوب كما توهم فهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل بين
الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا منع من
تعارض وتناقض حتى يتسلط التخيير وترجيح احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد
بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت
التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف بكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان
به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن نقيد على استنباطه من الاصل انه فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما
يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء
والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يتوهم الاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك البعض
الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تع ليكون لهم عدوا وحزنا
بان يكون استعماله تبعية بتشبيه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمها اخرى اما من جهة تفاوت الانذار بالقطع والظن او التجزي
بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل له
ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر ومآبه انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار و
التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل بانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب
اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال المناسبة الاولين لم يقع عن
على الاستدلال بالاية بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل الاخر ولعل
انه يقول ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق
عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو بعيد
لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه اهم بالتهديد على ترك التفقه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع
ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان
التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو
اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم
وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من
الانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد

بالطوايف

بالطوايف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال بالاية بملاحظة ما سبق كما لا يخفى التاسع ٢١٣
قوله تع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي ص والائمة ع ايضا من الهدى وبطريق جلي الاستدلال
بما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال به فتامل الرابع اشتهار العمل بخبر الواحد
في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا انها عمل الصحابة به يحصل مجموعها
العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه بل كان ص يامر به بحيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم
الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها
وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة عليهم السلم على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يعرف
من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من اراد في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد
من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل
واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان من القرائن
المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع
منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما الذي يدل على المذهب
فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او احد الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته
ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار
بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى
ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة
لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان
الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على ذلك
ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا
في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ احدهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم
اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو
كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية
اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على خبر الواحد لم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه
ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سير الفقهاء وتتبع
احوال اصحاب الرسول والائمة ع ولاحظ الاخبار الدالة على رخصة العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة
في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل هذا هو العادة
واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد جايزا او واقعا في زمان الائمة لم يخف على
مثل السيد مع قربه بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من الاخبار
المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ومذهبا لهم لما شاع خلافه

حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ رحمه الله ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للتلبيس وتسمعه بتبيانا
سنبينه ان شاء الله تعالى **الخامس** الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة
واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي
نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل للمجتهد لاجله وان هذا المظنون هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بسبب
الناظرين المعاصرين للائمة والمتباعدين عنهم فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة
التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد لانه يشمل
جميع الازمان والاوقات بل من حيث انه في امثال زماننا وانما هو على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن
الا ما اخرجه الدليل في مقابل قولهم لا يجوز العمل الا باليقين او بالظن الذي ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر
واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد انه لا سند لهم على حدة انما هو لاجل اثبات
حجيته بانه من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما
ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة تجوز العمل بالظن عند الاضطرار ويكفيهم في جواز العمل بخبر
الواحد كما انه لا سند لهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فتستريح المقامات التي
استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من
وجوه واتقنها اذا تاملتها تقف على استنباط حجية خبر الواحد منها **الاول** ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية
في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب ان ما ثبت كون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة
او اجماعا او يحكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة
والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتنى في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل
وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن فالازم للتكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فانه لا فارق
بين افراد الظن من حيث هو فان حصل ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا مفر لكونه قويا بل الظن انما هو من جهة ملاحظة
القوة والضعف انما هو ملاحظ كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث
انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانهما ظن بل للاجماع
على حجيتهما وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى
على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد
على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا
يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بمقتضى البراءة لا لكونها مفيدة
للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره
دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا
بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم
لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين كان لنا
مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية
والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم

بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم
الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه ان اراد منه
عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كما ذكره لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب
البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم
الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير
الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق تسمية
الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن
الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية
ذلك يحتاج الى الظنون التي تشتمل عليها كتب الفقه اما غاية الامر حصول القطع في كيفية ان البينة على المدعي واليمين على
من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل وامرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه
العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت ان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون
كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا لا انصلاع المبتدي فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام
فكما انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فتفطن ولعله لم يرد هنا في مقام المجادلة والتدقيق في
نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اه هذا اول الكلام
لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما
لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع
واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما بالجمالية تعنو اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا
ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب
كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص مع انه تم بعد ورود الشرع بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله
ويؤكده ذلك اه يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عمومها لما دل
على حجية ظاهر القران لما نحن فيه تم لانه ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة
من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فنقدم الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه عقيب
الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب
لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل
واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو
لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت
من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا يقتضي الا المنع عن الترك على فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل
في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل
البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح

الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده انما المنا
لما دام من المثال الصواب توقف في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا تجه
في الاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك الظهر مما قدمناه من حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع
الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية في الاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد
الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم مطلقا الرجحان لقطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الوارد
فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن منه الخ اه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني
مقدم فهو مسلم بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام
فيه الى مثل جريان اصل البراءة لا نص فيه مقابله وح هو دليله التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به
وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بانهما اختار من القولين على فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل
البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان
احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فينفيه باصل البراءة وبعد
ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين لكون التخيير
في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته
ويثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن
بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وكذلك البينة فيما نص الشارع باعتبار الظن وكونها
العدلين وغيرهما فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث
انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما **والثاني** انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح
المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول
بان المظنون حكم الله تعالى او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله
المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا
مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عندهم اعني في ان الترجيح بلا مرجح محال وبخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان العمل
بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن وجه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف
الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل
ولا من النقل اما العقل فانما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما
النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوا على وجوب الافتاء على التقية فانما
تخرصهم اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط
عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول كما انه افراط فهذا
تفريط واذا ابطلنا العمل باصل البراءة ثم فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا وجوب العمل بالظن مقطوع
به في الفرعيات اول الكلام فما دل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهره في البين حجة عند الاخباريين ليست الا ظنية مع
الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن

فانعيان

فانعيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني
عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسننشره مع انه لا دليل على حجيتها اذ الآيات على فرض تسليم دلالتها فهي ظواهر القرآن وقد
عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر
الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا في جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن
اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول
اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول لتعذر تمييز الزمان
وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو
الآيات والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا مفر للتمسك بعدم القول
بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا العقد
فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات
لا تكفينا كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار
الدالة على ذلك عند عدم العلم ففيه ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا بل لو ازها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم
العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف
كالوداد المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الآخر او كان بين يتيمين فان قلت فاترك
المال في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف تجتري بان تقول ان الله تعالى يرضى عنك
بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد في ترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبه على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت مرادا لها بحيث يوازي الضرر المظنون
في تلف مال اليتيم وتعطيل الامر والزام العسر والحرج فلنذكر مثالا من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من
اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد
ومن تبعه حيث يجعلون الجميع متقاربا اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين
اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا
الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام بالجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل
رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب الذي ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل
بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه يوجب الرجوع الى قول السيد في الاصل انه في نفسه
لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباري بين هذا من دليل قطعي على جواز
التوقف والاحتياط وارشادهم اياه سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقرا لا حيلة لهم في تعيين
الاخذ منا لهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على المكالمة وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم
وتتبع الادلة ومؤداها وتامل فيها حق التامل ومن هو اهل التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما
ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل لو فرضنا مسئلة فيها الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الآخر
مردود بعامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل
بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لا هنا

الزمان

٢١٨ كلاما هو بمنزلة السر لهما العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لابد ان يلاحظ مضار الطرفين في الفعل
والترك في كل ما يريد لا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مباشرة عامة الناس لكون غالبهم
محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسات حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك
مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المفاسد
وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها
بما ادى اليه ظنك او ان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلت عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل
بالظن وبتذكر ما تستنبط عن الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف و
الاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام
الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير غالبا
صلحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات وبنية العبادات الى ان يجعل الانسان متابا
عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين يجتنبون
عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قربه بالنجس ولا يحتاطون ابدا من اكل الحرام مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم
ونقوتهم بل ولا يدرون ونكبر منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذا لا يجتنبون عن اكل السكر بل و
لبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل
الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء و
يبني على ما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الحالي وليا الدم فانهم من الوجع الاليم وان تركهم بما يوجب
زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم مناخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجري على
مقتضى القصاص فان سئلته عن دليل يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا تجد بغيته بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما اظهره
من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لابد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من
الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فالتنزه عما يشتمل على التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا
للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد
الوسع ثم العمل على مقتضاه **الثالث** ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد
بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة على الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر
عند فقد المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل من خبره ولا يمكن ان يفتي انه مخرج
بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولابد ان يكون مطردا او ربما يمنع وجوب دفع هذا الضرر المظنون بل
هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية
المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة
وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يبقى الاصل اذ هو الذي يفهم من هذا التكليف اذا ما
ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك
وما ذكره من السند من وجوب نصب الدلالة القطعية المنحصرة على الشارع مم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية
تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة

ثم يرد

المعروف مع ذلك المختفي عن الامة وان كان بسبب ظلم الظالمين وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا ٢١٩ خفام
كاتباعه فكذا ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها كما كان يجب ان يكون للامام عارفا بجميع الاحكام بحيث
لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج
الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاحتياج واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه ولما
لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتها لنا والاعتماد
على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا
فيرجع فيه الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لانه يرجع الدليل الاول الى
لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ويرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن
بالضرر فنقول مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان منشأ جواز العمل بخبر الفاسق واثباته الظن او الكلام اذا اشترط العدالة معها
للاداء والاسناد لا يا لا انه غاية الظن ولم يحصل له العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن
الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر
الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن مع انا نثبت حجية هذا الظن او من الاخذ
بالمشهور بين الاصحاب وهو مع ايضا معارض بغيره من الرجحان ظن حاصل من خبر الواحد مع ان الترجيح الحاصل بين مختلفاتها قد
عرفت حاله والحاصل انا لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان
حصل الظن به وهكذا نقول اذا اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما ادى به الى الظن بالحكم
من الادلة التي تداولت الا خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا فذلك انما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او
لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه
الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس
والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب
جواز العمل بما يفيد الظن بنفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن
لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه
يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا القياس من البين فاذا تعارض ما في الادلة المفيدة للظن في
نفس الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن
ان يقال في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى
القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعقيبه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤديها عين مؤداه فلنا
فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلنا لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد
باب العلم حتى بالقياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت بما يحصل بالبراءة فلم لم تعمل به اولا
قلت المناص حينئذ هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة ان جواز العمل عليه موقوف
على اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان
قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم تثبت حرمتها بالخصوص
يدفعه منع بقاء التكليف ايضا قلنا ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ايضا ليس باقوى دلالة واشمل افرادا

[illegible]

في الادلة ...

اداوقيانا

اولو قلنا ما دل على بقاء التكليف الى آخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اجد المقال في هذا
المجال لعظم جلية الحال وأقول لعن آل محمد في اقامة الدليل على الظنون في اثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص من
اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرائع احكاما واراد من عباده العمل عليها
وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو فوق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده الا
بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى من غير
المشافهين من الكتاب او السنة فلا كلام فيه وانه حجة على العباد ويجب متابعتهم في حصول العلم من الخطاب لو بضميمة المقام
مما لا ريب في امكانه وريب ولا شك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجاز ان يحمل الالفاظ على حقايقها
عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من
لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك العلم بذلك بملاحظة حال العرف والعادة علما
وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان
المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة المقاصد في الدين والايمان بالله هو اصل
التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام
الفرعية وان كانت لامور حقيقية مناصلة للناس من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في فائدتها الابتلاء و
الامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انها طاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما
علميا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين على الفوز بالمصلحة الخاصة لو كان شرعية لنفس المصلحة الكاملة التي
هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب بلغة الرسول
فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر وفا
للعدل لحصول الانقياد منه ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام
ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان النصوص ما طلب الحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول
نفس الحكم النفس الامري لكن نظيره من جعل الشارع ما تفهمه لنطقه بالالفاظ التي جرت عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب
انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن معلوم حجيته وهذا
هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام من جهة الالفاظ وغيرها
حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه بمعنى
مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه اذا حصل لهم العلم
بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال حينئذ في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ العطلي لصدق حجة عليهم ام لا فنقول
ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كالتصانيف المصنفين وقسم لا
يقصد ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركون لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان
كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققنا في محله لكنا نقول
بان الله تعالى يريد جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بينا سابقا فيكون هذا الظن
حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تأليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع
مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن

يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضى ما يفهمه وسعهم فالذي يجب على الفقيه ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا
ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا عليا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما
ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لاجل حصول الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك
ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تعالى تفيد ان الكتاب من القسم الاول قلنا اولا ان
الكلام في تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من
باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظني الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما
ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن ويكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب
جائزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان
خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا
يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد او غيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها
بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب واما السنة المعلوم الصدور عنهم فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات و
المكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم مع ذلك ولا نعلم
منها رضاهم بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال ان الظن المعلوم الحجية
واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد
عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذا قوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص
ونوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذا القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم
العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه انما كان معمولا به وهو مجهول ولم يبحث السوانح من المعارضات و
الاشكالات في علاج التعارض وغيرها مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر
هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى
العمومات والمجاز واحتمال وجود ما فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انهما من
باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهره
كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه
الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على شأنية العمل بالظن الحاصل منها لنا فان حاصل ان العمل على مقتضى
الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقيه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيل لا بالجملة كيف يمكن تحصيل العلم
بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كونه معمولا به عادة على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض لشيء آخر
خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فانه في غاية الندرة ولا
اجماع ولا دليل قطعي آخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في
الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينهما كالكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولهما
وكذا اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية ان العلم بحجيتها محجوج بخبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه وظن آخر ممنوع ودعوى
الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن ولو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة
الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا الا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيل

فكك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها الا يقينيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة
او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بقضية ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلال الا
الحاصل من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العمل باحكام الله تعالى مع الاحتياط عن العمل بظن لا نعلم حجيته
بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من تكلف في جعل الحكم مقتضى قياس قطعية مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في طريق
النتيجة قطعيا او من يحصل العلم في بعض اجزاء الصلوة مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية
مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه لو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة
الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف يقينا مثبت
من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما من جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد
وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم فلتظهر الى بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في
جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسيشير في
مواضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجي زيادة توضيح
لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد هو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على مباحثه
حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وجوابه لما ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول
فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا
الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا
الظن بالفرض والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب
شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف ما يقتضي اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك الغير المشافه
انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم ايضا التمسك بهذه الاية يفيد
حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى حجية الظن
الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هذا الخبر ولم يدل
على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون
واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر منه ليس كل انه سور للسلب الجزئي واما
عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكرناه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب لا يخصص المحل لا
اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره
السيد المرتضى رحمه الله في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله
بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة
التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يتبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية

او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطهم ويتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك
ونقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا
يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك
هكذا نقل عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك ولو لم يحصل على عدم ذلك
على نقل الاجماع ورجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا
انقطاعه كما ان القدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم
ابتداء وعجز مثل اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا القرب عهده
بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما
يتحقق به ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي ما يتخالف يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى
العلم بتفاصيل الفقه شيء مما ذكر فكيف تكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما
لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثاله
هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد
مطلقا والظاهر ان الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو كذلك فبقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي
النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك للمخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا
للامامية وعلى ذلك استمرت دعوى السيد ان غفل في تتميم الدعوى وذكر في وجه المخالفة في الدعوى بين السيد ان
اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته
عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقة للسيد في انكار الامامية
للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه
بينهم فاتفقوا على العمل به والجواب الرد بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك قبل وقوفه
على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعد عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية
باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراطهم العدالة عندهم وانتفائها في خبرهم كاف في الاضراب
عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرويه وقد اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع
المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر
ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان ايته اشتملت على مدح عظيم نزلت
في شأن علي وانها في مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب فما كانوا متمكنين
عن التصريح بتكذيبها ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فالموافقة منا صاروا يعتمدون في احتجاجاتهم على ان
خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن شرهم فاشتهر بينهم هذا المطلب لهذا الاشتهار حتى ظن
ان السيد ونظراؤه انه كان مذهبا لهم في خبر الواحد ان كان من طريق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان الغفلة
انما وقع عن السيد في التعميم ان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى

على المتتبع المتامل ثم ان صاحب لم يرده نصكم لوقع التنافي بين الدعوى وبين وجه بينا الموافقة بين الدعويين وقال الا فى
انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل
عن الصواب وكان لا شبهة في كلام المحقق وجه غفلة انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل
ان في العدة مواضع متعددة من كلامه بيان ذلك باجلى صورة ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر
المعمول بها حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المتداولة
الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه
ايضا ولست خبيرا بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدق سيما مع تصريحه
في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لا
الا انه لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد
في الاستدلال بخبر الواحد امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة
لكنه لفظا والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد وفي العلم بجواز العمل بجميعها الا نفسنا غير معلوم
قد مكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة ولزم ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية بعضها
بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي تحصل في الجمع والترجيح نقلتهم
على بعض مع عدم حصول العلم بتفصيل الكيفية وخصوصيتها الاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها ما لا ينبغي
ولا يغني قطعهم بجميع تلك الدواعي ايضا بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة
انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم عليهم السلام بحفظ الكتب
والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله تعالى اعلم **قانون** ذكر العلماء للعمل
بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان مذ
الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد بالادلة الخاصة به وجعلي الغرض بجواز العمل من حيث هو واما اذا كان بناء
العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار الحصول الظن
اشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان انه يحصل الظن ولكن ثبت
تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل بغير
مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من
الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا
الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا
انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر
الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله تعالى ربما تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل
وذهب اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق
ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا اشكال

في القبول اذا اجمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهم ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض
الاصحاب من ان وجه ذلك الصدق ما يرويه محمد بن عيسى بن يونس هو هذا الوجه لو اما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع
على ذلك والمستند الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق واما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يمكن
دعويه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد
بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان
مستند الاجماع هو الاية هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع
اطلاق الفاسق على الكافر المؤتمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بالطريق الاولوية مع فانه قد يكون
الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا
تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر
كل كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهل كما قد يكون في كون الشيء من الافراد
المعلوم الفردية للمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وبما سيأتي فيما يحق بصدده ويمكن ان يقال مع
تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبوله واية اذا كان ثقة لان ظهور كونه ثقة نوع تثبت في
خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر في غير الروايات
المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة
وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عليهم السلام اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا
يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي
فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة
عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وقد يمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ ويمنع اجماع الطائفة على
العمل بخبر هؤلاء لو اريد به عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد من قوله رووه اجماعهم على
روايته وما ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه
في مسائل النفاس وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا وانا سابر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل
به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار
الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما
رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف ورده المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان
الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والاجمال لا ينكر العمل
واختلف كلام العامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسد المذهب مع اشتراط الايمان في التهذيب ونقل صاحب
لم ده عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من انه كان من الناووسية وقوله
الاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على

حجية مفهوم الاية كما سيجئ وان لم نقل بذلك فلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثق نوع من التبين بما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التبين انما يحصل بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التبين في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره لا تجاد الفايدة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي عن ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها عدالة واما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما اما في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمنافاة الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا عن الكباير مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلاف في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها فلذلك وردناها في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ ره بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التبين عندهم لا تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق وحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من يتصف بالفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التبين عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بقدر يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق انما هو فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف في الواقع المشروط بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكن ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها ثم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفي في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه

فاذا قيل

فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عمن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يعلم فسقه واما خبر العدل فان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا لوم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن جملة التعليل يظهر انه في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندامة مع ان العلم بتحققها متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تمسك بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري بما اكثر المحققين فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب ولا استفيد من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف فائدة معنى الخبر ينحصر الافادة ح في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بتكذيب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به واقعيه لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه ح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى لا اشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتهما او وصف العنوان الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التبين على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به الا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول اولى ومما بينا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي العسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما عزيزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر ضده والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها اما اخراج الجرح والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده لو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر انها اية التبين لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطايفة ورده تبعا للمحقق ره اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطايفة واما ثانيا فبان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القراين اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التبين ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تبين اجمالي يحصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين وسائر فرق

اشيعة والظاهر

الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت يعمل به فيحصل من خبر العدل
فهو يكفي بمنا العدل الذي ثبت عدالته بالظن وبالادلة الظنية فان المراد بالعادل في نفس الامر هو ما اقتضى الدليل
العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخاص
في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه
الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد
يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن
غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا
لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو مبتل
بانواع الفسوق لا انه لا يستخف بكتاب الله وشعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلم كما
هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور الفسوق ممن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان
طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب بمعنى ان كان ترك الكذب مضافا من جهة ان الشارع منع عنه واوعد عليه لا يحصل الظن به مع
صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تع ونواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في
الحقيقة الى التثبت الاجمالي والى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام
الخبر وان حجيته من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده ومن غيره واما
الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث وينقص ويغير ويبدل
بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين المسند الصحيح و
الضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا الا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من
العاملين بالخبر فهو الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل بالاصابة
ظاهرا ولما بنينا على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو
العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل
لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ناسيا ولا
يكفي في اعلاء الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجع مرارا لحيث يحصل
الاعتماد وان كان كثير السهو وربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حينا لا استماع ولكن بعد مضي السهو
بعد شيئا او اكثر فمثل هذا اذا كتب وانتقش حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط ومثل هذا يمكن ان يجاب عما قوان
حبيبا الخثعمي ممن دفعوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ
على صلوتي الحديث ويمكن ان يوجه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك
استعمالا للسهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما تحصل بممارسة حال الراوي واختبار رواياته واعتبارها بروايات
الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او شهادة العدل وقد ذكرنا ان قوم
تقتصر شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في
جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة
في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا او على المشهور ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة

والمتهمون

والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما
رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب
في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء
واما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا من رد رواياتهم مع جهل التاريخ
الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتأمل في ذلك لان خطأ مثل ابي الخطاب لم يكن بغفلة والسهو
والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر رشيدا عادلا
ثقة لكن جعل خفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراده من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد
على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن
ابي حمزة ثقتين اقول فان بني امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن
الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا
ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل
والتفحص مثل ما رواه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على
رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفة الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات
الاصحاب وصرح اجلاء المتأخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكره ان المعهود من
حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وبرائتهم عنهم اشد منها عن العامة
سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم كان ائمتهم
يأمرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية
عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان
الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان قبول
المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله
وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذا قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب
الاصول ايضا وتأليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم
انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه
او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام **قانون** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتأكدة حتى يظهر سريرته
علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق وغيره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك
كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي
الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او بقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة
شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان
التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة و
الفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم
للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس شهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية تشتركان

في الخبر وتنقيح ان في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع
الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور
الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يتشخص بمعين فهو رواية ومن اختصاصها بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل
بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام
معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام
لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه
لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او
النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هنا وخلافه في الاخبار بالنجاسة
اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب
في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة عليه اذ له الملك اما المفتي فلا خلاف في
انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي صلى الله عليه وآله او الامام الذي هو واحد واما
قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن
اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها
ولو قيل بان هذا الامر قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا وهذا
لا ينفي الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا ملكي وهذه في يدي وقول الوكيل بعت
او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من المسامحة في البيان والاشتباه
فيما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة
ان اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو
تام لانه لا معنى للتفريعات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكره ولا لجعل التزكية رواية بهذا
المعنى كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر
المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا
مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص ورؤية
خاصة فان قول الراوي قال النبي صلى الله عليه وآله كذا والامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه
لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه
اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله الامور المذكورة اخيرا اقساما ثالثة
فيما ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مراده من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح
ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم وذلك لان اقوال المسلمين
وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يترتب حكم الى
غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق
وان بد من اصل كهذا قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بتعدد الراوي وعدالته على الاسلام او بانتفت
المحصل للظن بالصدق فهذا اخر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان في
خاصة

خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل تفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق
خبر الواحد وقد عرفت ان آية النفر ظاهرة في الفتوى غاية دخول الخبر المصطلح فيها ايضا واما غيرهما فلا واما آية النبأ فهو
وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي هو شأن نزول
الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك سلك الفقهاء في رد شهادة الفاسق
المخالف بهذه الاية ولا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها الابد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث
تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا
خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المط وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو بط كما حققناه سابقا وجعل الاصل الظاهر من الاية العمل بالواحد القول
بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شأن نزول الاية محل اشكال سيما و
مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر
المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظني لا مناص عن الظن
عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد
بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد
التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او الخالق وان ترتب ذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل مثل الورود
في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة
لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبر المرأة
الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب
الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه
كلام الشهيد ره حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه آه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية ويعرف الشهادة لا ان المخبر عنه
في الرواية دائما يكون عاما ويلزم ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كما ترى ومراده بيان اهل المميز لا الجميع حتى يرد ان بينهما
فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل
التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي
لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كما يثبت
الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات مفيد للحكم
لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقولهم لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد ما لا يقسم
فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمها كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم لافطار
لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل وجوب الصوم للرؤية
والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص
حقيقة متعين من حيث الوجود وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذا الشهادة على النسب
فانها تثبت امرا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الاباد بتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص بوجه كلامه
في العموم هنا بان يقال المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر حكمهما

العمو مما ذكرنا في المرجح والتوجيه مما اظهر من المرجح واما قوله الخامس الخبر عن عدد الركعات والاشواط اه ففيه ما قدمنا من عدم
انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي
في هذا الباب التعرض لبيان الفرق بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه
من المعيار للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى
كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاجماع
وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كونه الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي
الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه
عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي غيره ومع التعدد فيختار الاعلم
ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك
فيها مما يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في القواعد ومن حكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا
مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك
ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام
ومثال الاطلاق الاطلاق من حبس لعدم ثبوت الحق عليه والاطلاق من يد مدعي رق بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب
المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم
به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم
صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث لا خمس فيه
فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز
نقض ذلك الحكم والحرج عليه اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد
ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج زيد للمضطر الى
المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى
ويجيء تحقيق الكلام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية
وهو مذهب العلامة في كتبه وذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض لذكر ادلة
الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم فاقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس
او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الادلة
بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه على ان خبر الفاسق
لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما
ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا
لما ثبت بدليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها
شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد
فهو ويلحق به وجوب قبول شهادته ايضا والا فلا اثر الا انه يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون

الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره من ان المراد ان
مجرد الوثوق بالصدق كاف ولا ان محض ذلك العدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر
جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن
يكون في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يبعد ذلك
اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والخاص ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن
يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد اما اثبات حقوق الله وحقوق الناس فالمدار فيهما على العلم او البينة او اليمين فلم يحصل لنا ما
فيها في العمل بمطلق الظن مثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل
الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى يكفي فيها الواحد لا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء
توضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او
انبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل
للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة
المزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى ما ذكروه مطابقا
لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في
اجتهادهم فيه فهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا بل وظاهر الفقهاء جواز
الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ويقتضيه ذلك
تخصيص التبين عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد
خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم الذي للخصم حمل افعال المسلمين واقوالهم
على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الجرح ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا من انه قد يثبت خفيا
على احدهما بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد المشروط والعدالة المشروط بها
العدالة فمتى ثبت بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق واي
معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف
على كون تزكيته اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيهما مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدل
لا لثبوت العدالة واما مثل مترجم القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه
اخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد اما
مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بنا عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا
الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه للخبر المطلق اما
من فقيه او من منجم فما من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسبما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز
بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه
ومقتضاها كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى
ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس هو المعتمد في الاستدلال لظاهر حصول الظن بتزكية
الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار بموافقة المعتقد كما بينا

ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر لا اشارة فيه الى الشهادة الا ان يثبت التعميم واخراج الشهادة بالدليل
كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف
على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فاشتراط قبول الخبر بالعلم
بالعدالة وخبر مزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول
العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق
النفس الامري والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا
مقابل مظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا
بل العدالة انها لا يفيد العلم فرض شاعادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكل
المرض المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون كل ذلك والكلام فيه ما في العدالة
على السؤال سلمنا لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة
مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث انه دل بعمومه على قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص
المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص
المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك
ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على
هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد
اكتفي في الاصل وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل
وانت خبير بضعف هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبنا القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس
الاولوية انه ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس شهادة
فلا يعتبر فيه التعدد بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي ومزكييه في الفرع باثنين هما المزكيان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه
عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ
لا دليل عليه من عقل ولا نقل وما قيل ان المتبادر من الشرطان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان
المقدمات وانكاره مكابرة فيدفعه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة
مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي
فروع مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد
بل امرأة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما مثل ثبوت وجوب الحد
بالقذف بخبر الواحد هو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منها يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر
فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس مشروط
بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو لوازمه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذه شهادة وثبوت التعدد
فيها لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا المخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو عقلية

لا نقبل التخصيص

لا نقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد انا في امثال زماننا نكتفي بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم
وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية
اشتراط التعدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتب الاصول بالمزكي الواحد وقول
باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او شهادة العدلين والى
المشترط باثباته والجمع من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن
شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة ثم يتجه في الجواب منع كونها شهادة
او لا فيبقى تحت باقي افراد الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبا او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون
الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبرت الخبرية بالعرض
ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية و
ثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد هو الاصل في الشهادة من جهة
تتبع الايات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني
ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد اكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه
مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن
سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية
تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء و
طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في حجية اصل
الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن
غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه من جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان
لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا
فلا وجه لكون ابان مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه
على مذهبه من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان
عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس
وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل و
الاقوال الاربعة من العامة والخامس للعلامة والثالث هو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين في
شرح تيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان انه لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن
منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح عدد الكبائر وغير ذلك لا يكفي كونه ذا
بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال
عدم الموافقة تدليس ... من العدل عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المتبادر هو ذلك
وانت خبير بان الكلام في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين لمن كان قوله حجة عليهم ومن
هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا
في العدالة حتى يرجع الى تعاديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل قد يرى العلامة انه يبني تعديله على

بتعديله

تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما فى المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديله على وفق مذهبهم خاصة مع
كونهم عارفين بالاختلاف فى تفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا المقلدين فى زمانهم
اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاصها بمجتهدى زمانه بحيث يعلم
انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستنباط لما
وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فنعده مقاصدهم فى تاليف هذه الكتب
بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم
تقويهم وفطانتهم وصداقتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذى هو مسلم الكل حتى
ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادى زمان التاليف والانتفاع به فى
حيوتهم فى غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى
وان كان مستلزما للتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهى انه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة
هو المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوى متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المعنى لكان
النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمجهولية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين
فيه انا نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة بوجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون
بعدالته فمن يجوز هؤلاء وليس مذهبه فى العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح بجعله عدالة وهذا
من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بالجامع للنفع سيما وقولهم ثقة لا
يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق
غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل لم يتاملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك
لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثانى من ان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وقيل ان ذلك
حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعى وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب فى
الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وقيل انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب
للجرح وما قيل ان التعديل يصعب ذكر اسبابها لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع فى دفع هذا البحث و
حجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف فى ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس
الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه فى ابطال الاعتماد
مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع
الناس الى البناء على الظاهر فى العدالة مبنى على القول المهجور عند عامة متاخرى اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة
القولين الاخيرين لا يحتاج الى البناء وكذا ضعفهما ولهما وقوة الثانى **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل تقدم
الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما فى دعواه
فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافى عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور فى اجتهاده فى
التعديل وهذا مصدق فى اخباره عن الفسق ولا فرق فى ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد فى محمد بن
سنان انه من ثقات الكاظم عليه السلام وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما
كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته فى اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل انى رايته فى ذلك

الوقت بعينه انه يصلى فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك من هذا القبيل كتوثيق
الشيخ ومدح الكشى والعلامة لداود بن كثير الرقى وروايته فى شانه ان الصادق عليه السلام قال انزلوا داود الرقى منى بمنزلة المقداد عن
رسول الله صلى الله عليه وآله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعنى داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق وايضا
تضعيف النجاشى وقول ابن الغضائرى فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثرية سيما
وتضعيف ابن الغضائرى مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشى المعتمد الاقوى عند وفاقا لجماعة من
المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات فى القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح فى حكم
النص والتعديل فى حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والافمثل قولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم
على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه فى باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشى فى داود بن الحصين
انه ثقة على قول الشيخ انه واقفى فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشى حيث
يطلق الثقة ويسكت عن ظل المذهب ان الرجل امامى فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشى اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا
ان لم يكن امامته بنصوصية كلام الشيخ وكذلك فى ترجيح تعديل الشيخ والنجاشى على جرح ابن الغضائرى فى ابرهيم بن سليمان
وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا فى هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون
التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المبنى هو حصول الظن على اى نحو يكون كيف لا ولم يكن
يلتفت اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشى وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل
منهم قد يعتمد على تزكية من يقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من يقدمه ايضا فضلا
عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة وثق فى الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن
اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من ترجمة عبارة النجاشى كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشى قال فى ترجمة محمد بن اسمعيل
بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة و
لعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن يقدمه وكل من تقدمه لمن تقدمه فلنهم فلما
مثبتهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابى ذر من جهة المزكيين اللذين عاشرا الراوى ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم
يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكلينى مثلا ان ما ذكرته من الروايات
صحيح او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة
فى الراوى اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون
بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت فى العمل بخبر الفاسق
فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المبنى فى حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس
المعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا ساير الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب
العلم ايضا وكذلك الكلام فى اثبات العدالة فاى مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد
للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوى بل واجتهادات المصنفين فى اللغة وذلك لا ينافى حرمة تقليدهم فى الفروع الشرعية فاذا
حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند لم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوى صريحا
او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول فى المزكى والجارح هو القول فى الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز
العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد علماء الرجال فى معرفة

الكلام

[illegible]

حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كل من اراد ان يزكى عدلا
فى هذا الزمان رجلا موجودا فى هذا الزمان عند الحاكم مع علمه بان هو خلاف فى ذلك نظير العام المسموع من الامام حين الخطاب
وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور فى منع العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لا فرق بين قول النجاشى مثلا ان
الحصين ثقة وبين قول العلامة وفى رواية كان هو فى سنده مثلا صحيح فى انه لابد من مراجعة حال الشيخ وغيره فى معرفة حال حصين
المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال فى تصحيح السند بجهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه فى تعيين الرجل اذ كثيرا ما ذكر الرجال مشترك
فلا بد من الاجتهاد فى تعيين المشتركات ايضا او لا ثم العمل على ما ادى اليه النظر فى الجرح والتعديل فى خصوص الرجل فالاعتماد على
تزكية المزكى للرجل المعين انما هو فى تزكيته واما فى السند المعين ففى ذلك نفى كون الرجل هو الرجل الذى ادى فيه العدالة
والجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال حدثنى عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكى من جملة رواة اصحابنا الذين
وقع الخلاف فى جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد على العدالة لامكان الفحص عن حاله ليثبت عدالته وكذا لو قال عالم فى كتابه حدثنى
مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك فى غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبر الآن احد فى زماننا هذا وقال اخبرنى عدل بكذا فيمكن
الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين فى الرأى او مقلدين لمجتهد واحد اذ لم يكن الخلاف
فى الجرح والتعديل وفى هذا البلد موجودة فى حق العدل واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثنى عدل بل بما
دونه حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذ لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه
شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى بعض
الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو فى غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة فى الراوى ولعله
اختصاص اصحابنا فى العدل ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق
فيما تقدم جميعا بين ان الخبر عدل واحد او عدلان على القولين فى اعتبار المزكى الواحد او المتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا
اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل
ففيه خلاف بين العامة والخاصة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوى ممن عرف انه لا يرسل الا
مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابى عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقى من قدماء اصحابنا ونسب الى الفاضل ابن الجنيد
احمد ايضا والثانى احد قولى العلامة فى التهذيب والثالث قوله الآخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوى ممن عرف انه لا يروى الا
عن ثقة مطلقا والاشتراط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث
لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يتوقف على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالى اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره
وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر
الفاسق بعد التثبت واذا لك نعتمد على مسانيد ابن ابى عمير مثلا وان كان الراوى عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فان
رواية ابن ابى عمير عنه يفيد الظن بكون المروى عنه ثقة معتمدا عليه فى الحديث لما ذكر الشيخ فى العدة انه لا يروى ولا يرسل
الا عن ثقة ولما ذكره الكشى انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك
وكذلك نظراؤه مثل البزنطى وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة
حجية الخبر لا تنحصر فى الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة فى قبول الخبر هو انه شرط فى قبوله بنفسه واما من جهة
التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجة فى خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات

ان اسنادها صحيحة فى الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقواها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو منافٍ للعدالة وفيه اولا
انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهم وثانيا انه يتم لو انحصر من العدل فى روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو
ممنوع كما لا يخفى على من تتبع وبتهذيب ذلك ما يظهر من كلام الصدوق فى اول من لا يحضره الفقيه حيث قال لم اقصد فيه قصد
المصنفين الثانى ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضى صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فيتعين قبوله وفيه
مع انه لا يتم فى صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعله
جارحا والاولى بناء على تمام تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظنى الحاصل بمجرد نقل المسلم
يمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتكل على عدالته او لاجل التثبت
الحاصل له المفيد لصدقه ويجوز ان لا اسناد الا بدّ ان يكون من جهة حصول العلم به فى غاية البعد كما هو الغالب فى الاخبار
فالانصاف انه لا يخلو عن قوة سيما فى غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم فى
مقام بيان الاحكام الا ما حصل الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافى مطلقا بما مرت
الاشارة اليه من اشتراط قبول الرواية معرفة عدالة الراوى ولم يثبت لعدم العلم بالعين الا ان رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل
ابن ابى عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله
والاطلاع من خارج على انه لا يروى الا عن ثقة فهو فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ لما
ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه
على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا فى جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا و
بعضهم فى غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعانى الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا
يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له فى الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعى تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير
واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو
كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعانى المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى
لاشتراط المساواة فى الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل عن الامام
من الرواة الوسائط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كما اذا كان الرواية فى الاصل
متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح
لابد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذى فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى وكذا
بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع
بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما فهمه بالعرض من القرينة المبينة له وانضمام
احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين افادة الدلالة لا من مثل ما لو حصل المشترك مع القرينة او من اللفظ الاخر
المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغى مراعاة المنطوق والطائفة بل وافادة الظواهر اذ فى عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف فى
مدلول الاخبار فى غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء فى بيان العدة وفهم الراوى بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروى
الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوى خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يعقبه

بمافيه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام ع لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقل الراوي
اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات للعصر فهو نص مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامرين للفطن بلا
شمول صلوة العصر لركعتي المسافر والمختص بصلوة الخوف وامثال ذلك كذا في صلوة العشاء ونصف الليل من اجل
ذلك لعزقي فرد في هذه المسئلة من الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع
ركعات فانهم يخصونه بالعشاء انا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت
فيصدق على هذا انه يدرك وقتا للصلوتين وان لم يدرك وقتا للثلث والاربع وبالجملة فلا يتيسر لنا نقل الحديث بالمعنى
من ملاحظة العنوانات المتعارفة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت
العنوانات امر شاق للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب
الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه انا لكان المعصوم انما يقصد الاخبار
تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنها او علم
احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لانهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع المعول في تعبير
نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لابد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب فكذا ونقل المطلق
بعبارة اجلى اذا كان المخاطب الغبيا فطنا ذكيا لا مانع منه وكذا نقله بابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز
نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا
والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار
خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك النقل من الراوي الى العجمي باللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله
والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت
تريد معانيه فلا باس في الظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام
وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا
لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام ع خافوا
من الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الزنا والفسوق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واظبوا على ما اوجب عليكم من اقامة
الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل معاني كلام الامام بل وكذا ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة
ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على الجواز
ايضا انه تعالى قص القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية وبعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال
لم يقع ما حكى فيها بتلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص بالقران الذي هو
منزل على سبيل الاعجاز ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها يفيدان ذلك كان طريقة اصحاب
النبي صلوات الله عليهم اجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات
وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واشتباه المقصود فيه
ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة
مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية
التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك الغالب انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ترد

المتواترة

الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله ع نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه
منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى و
منع الدلالة على وجوب المنادية بلفظه ثالثا لصدق المنادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظان
هذا الحديث في احد قد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى كما نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي
رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك بالتاكيد البعير وهو معارض بالتاكيد
النقل واما المفصل فيظهر ضعفه مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره بامر
حامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس
له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقوى وكما
ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه
الظاهر عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان المراد منه
هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر باعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن

خاتمة فيها مباحث **الاول** اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين
ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضر الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة
عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما
ظاهره الاتصال او مخالفة لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا انما يستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او
ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل العلم
بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك
بالصحة مع ظهور كونه معللا عند اخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب الشاذ
فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق
الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي
على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما
لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي الحكم بانها خلاف فيرجح الترجيح
بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى
فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح مسمياته ثم انه قد يطلق
الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك الضعف و
ارسال مثل ان يقول يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة
بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام تصحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن
بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد منه الصحة المصطلحة والثاني انه لا يريد منه بيان
الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة محذوف من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح السند مثل
ان يقول الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن لفلان ولا لما قبله متصفا بها وتميز ذلك في الاغلب فيما كان الفلان

العصابة

ممن حقيقة

من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب روايته والاصطلاح كان
بجريانه في القسمين الاخرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرايط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح
والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد ملاحظة التثبت لا اجماعا واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا اشتهر العمل به وح يسمى مقبولا
هو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة
المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة
والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى
المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم
عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد
من الجماعة الذين اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على
تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب
العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي
يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق
بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي
وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح
المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة القدماء وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث
للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبينهم وكذا الباعث
اندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى
ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها
واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها
فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق
والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل
الرجال وتوثيقهم والاخبار المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك
كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن انهم فيطلقون التصحيح على ما ظهر لهم
من القرائن الموثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن
او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على
مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا
لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل
انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه وجه من فلان ان كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من
مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم
وربما انسكون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا او
منها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم

لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول رواية
ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعها في سند حصل
القطع فيه من غير جهة ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكر في اولهما وما حكي في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب
والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني لرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن
ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم
الجنبة ان اريد سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او صادق وفلان اذا كان المفضل
عليه ثقة ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضارعه ايضا ومنها رواية الثقة عن رهط
او عن غير واحد من اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها
ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة او الصحة وكذا استثناء
محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد
الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباط كثير منها
الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر
الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط
العدالة ووجه لاجماع المنقول فيه **الثاني** انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة
بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا
انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند هو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل سنده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كان او وقف على غيره فهو اعم من الاول
ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع وارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو
ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط
ومنها المعنعن وهو ما يقع في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر
على عدم اللقاء ومن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام لبعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشايع
عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر
المردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد برواية واحد وغريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة
من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر
فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو ما في الراوي كتصحيف
بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها الغريب
لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو
ما تلقوه بالقبول وعملوا به سواء كان رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في
السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد
على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد
عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه عن فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل

السند كلّا الى المعصوم تام والا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص من الضعيف فمنها
المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
المنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل
والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم وغيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل
بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين والا فقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة
الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما ادي عن صاحب المعصوم من غير ان يسند الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم
سألته عن كذا فقال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر انه يطلق الموثق
من اصحابنا ايضا كذلك لان اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار الاصول
فانهم كانوا يكتبون في صدر السؤال انهم سألت فلانا عن فلان فقال كذا وسألته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها و
جمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان
على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند مجروحا
لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض
الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يروي تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث
تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخرى ومنها المعلل
فلم يكن الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض حاله لرغبة فيه وهو مردود الا اذا
كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم **الثالث** لا بد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته روايته الحديث
ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعني او شافهني او
حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل
مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده
او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا ونهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل
كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه
اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ اسماعه
وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع على الشهيد كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث و
تاديته ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به
والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع ربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب توزع الفكر الى القارئ اسرع
وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا
ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولوية من قراءة الراوي والامر بها
انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تأمل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك
عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه عدما مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا
كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه بل يكفي قوله قراءة عليه عند جماعة والحق
المنع اذ لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مطلقا محتجا بانها متناقضة لان معنى اخبار

حدثنا

والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو الحبار
اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بتشخيص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه
النسخة المصححة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز
النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعباراته الشائعة انبأنا ونبأنا ونحو حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على
الاطلاق الا مع القرينة بل يقول نبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول
الاجازة معين بمعين كقوله اجزت لك التهذيب او هذه النسخة منه وهذا على اقسام الاجازة والثاني الاجازة معين بغير معين كان يقول
اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث الاجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل احد
او لاهل زماني الرابع الاجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد او اهل زماني الخامس الاجازة المعدوم اما منفردا
او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه واما ما
يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواتر كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال
سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه يحصل
منها التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول
هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او كذا روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته
والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة
من او يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او يأذن لثقة ان يكتبه او كتب الي فلان سماعي فان انضم الى ذلك الاجازة وكتب فاروه
عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه
خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد
الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز
العمل به قولان **المطلب الثاني** في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين
ما يحكم بمتابعته فنقول اما افعال الطبيعة كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا
لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك تندرج في الامثال
الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث
لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه
انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله في ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء فهل ذلك لانه صادف
طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحباب الكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة
وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخر والصحيح حمل ذلك كله على الشرع انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى
ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال الا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم و
الزيادة على اربع في النكاح الدائم اما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه وقصد به الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه
وعلى الاول فاما ان نعلم انه قصد التقرب به او لا وعلى الاول فتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فتردد فعله
لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لا استحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله
اذا لم يكن فعله بيانا للمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يفصل او يجب

يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا قبل
البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله وعلى
الخلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابرهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان
ديننا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح لانه لو كان كذلك كان اما بالوحي
او بالتعليم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك
ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي بنقله لامر كيتهم لانه كان اميا لا
يقرء ولا يكتب مع ما روت الخاصة والعامة انه قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين ايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي ونبيا
الى اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اشوحا الامراض الناس مع ما ورد من انه كان
يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس نفس لمتابعة
واختلف الناس فيه فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى
ان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة واجابوا عن التوبة برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود
اظهارا عليهم واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة
على اصول العقايد والا فلم يجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وكل المراد بهدى الجميع ما
اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد الا فاديانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات فائدة اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة
ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع
السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم من تقريره
نبينا نقل ذلك على طريق المدح لهذا الامر ايضا بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وربما تؤيد بما علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه
فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع ومعارض للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان
كان الاقوى الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما يجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها
في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على وجوب العبادة على الزوج بالاية المتقدمة ومنها الوحلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضرب
بالعثكال ونحوه لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا الاية والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال وقال في
تمهيد القواعد هذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحد كذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير
وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط
الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا ينسخ **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو
ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او
علم الفاعل في المنع ونحو ذلك من المصالح والشواهد تكفي في المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع
الدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان المقرر على الحرام حرام لكونه اغراء على الاثم فالظاهر السكوت الرضا
بفعله قاله المحقق في المعتبر واما ما ينكر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله فلا نغتسل
لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه الاتو قول الصحابي كنا نفعل ليس دليلا على عمل الصحابة او اكثرهم فلا
يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم
المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من راني فقد راني وان الشيطان لا يتمثل بي ويدفعه انه فرع انه رآه بصورته في اليقظة حتى يصدق وعليه

انه راه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه راى احد لرسول الله في المنام في زمان مولانا الرضا فقوله هو رسول الله من راه فقد راه
من المعلوم ان الرائي لم يره وبعد ما لم كثيرا ما يرى في المنام صورتهم ولم يظهر في اليقظة انه كان غالما صالحا بصورته الظاهرة الجليلة
كما في حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله عليها والحسنين معها فقالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاء
في يومه الى السيد المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا نافى الاحكام الشرعية
الواصلة الينا مع ان الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم ينافي شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وحصول لمن كان غالب
رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابرهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في
اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا قال ان رسول الله كان اذا اصبح قال لاصحابه
هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه روايات اخر

المجلد الثاني من مجلدي كتاب القوانين المحكمة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم
بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو ما يذكر في طي قوانين منها ما يحكم العقل من دون وساطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم
به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد
الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما تبين عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات
وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة
ونبين ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق
فاعله الذم وان كان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيهما فيظهر
الامر فيما يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها و
الفعل في بعضها وهكذا فكان من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريد من عباده بعنوان اللزوم
بعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه
طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر مبين احكام الله ومامورا به ومنهيا فكذلك العقل مبين بعضها
حكم عقله بوجود المبدا الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب
وكان الودعي الذي ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك ردها اليه ويجازي العبد
القوي الرفيع برافته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهى عن الظلم وامر برد الوديعة لم يكن الظلم
وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم ويثبت من ذلك ان
الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق
المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على
عزل القوم الحكم العقلي حسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكره في مبحث ادراك العقل للحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين
لذلك وقد عرفنا ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما
يثاب ويعاقب به وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يتوجه مما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة و
الاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصوم وانه لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما

نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في توقيفه على
شرط او زمان او مكان او مع تقييد بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم به كذلك لانه تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن
بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير
والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا طاعة
فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب
الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون نزول وحي من جبرئيل
وانبياء كان داود وسليمان متفق انه اطاع الله جزما فان العقل فينا نظير الالهام فيه والقول بان لعل الثابت بالادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب
متابعته هو ما يحصل القطع به او الظن من قول المعصوم وفعله وتقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز
العمل بالرؤيا اذا راى احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهر اذ من يدعي حكم العقل
بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه
ولا يجوز العمل مع اليقين فان كان ولا بد من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل انه لا يمكن ذلك
وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد لسداد ولا برهان هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على
وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم لا نمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم فيها ولكن ذلك
لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بما يؤدي فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في
خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كلما حكم فيه الشرع
بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكيم
الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب مثلا للصلاة والزكاة وتعيين
الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك الامر من حسن او قبح ذاتي او بجهة زمان او مكان او تشخص تلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك
الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي علة لحكم فيه بتلك
ما حكم به لسان الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه ما امر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء
ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر من الامتحان شاكلة ابراهيم عليه السلام فالمصلحة انما هي في
الامتحان لا في الذبح مع ان الاتيان بامر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح بلا مرجح
في اتيان تلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب
الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فكذلك واما العكس اعني كلما حكم به العقل
فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وتركه او الرضا بالترك والعكس
او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به ايضا فان العقل دل على انه مطلوب الشارع ومراده منه فنكلفون بفعله وجوبا او ندبا
ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله مطلوب به اداء منا فعله
او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله المعصومين وذلك مبني على
الاعتقاد بان حكم كل شيء ورد عن الله تعالى على النبي وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة
فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل
الاحكام والاظهر هو المعنى الاول وبالجملة لا وجه لما توهم من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي

مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم
يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة وقبح الظلم وما ادى بذلك وقولهم في الكتب
الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من الالطاف ارسال الرسل و
انزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدل على الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم
والفساد وان الصدق في المواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فان اللطف انما
لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا
يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقويها امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا
بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا بل هو واجب شرعيه ورد بان
الواجب ما يستحق تاركه العقاب لا من يعاقب فاعله ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب السمعي
مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدم الاخبار تعالى بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح
واعترض ايضا بان ثواب الشرع مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي
التعذيب اباحة للفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر ذلك مما مر ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل
فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصر في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ولا نفي التعذيب على الاعاجز فمنع وعلى الفعل
بل ان جميع الاحكام مخزونا عند اهله ولا انفكاك من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فيصدق الاطاعة والمخالفة
بعث الرسول وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فثبت الحكم الشرعي بالعقاب ويثبت الحكم بالثواب والعقاب في ما قيل في دفعه من
ان المراد بعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر ثمرة بان حكم العقل بعد
الاترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا الدين بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي
المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا ولكن يكشف عنه قول التفصيلي وحال استخراج العقل الحكم
اتفاق العلماء له فانه يمضي في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا
الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفي في الاية
بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا ريب ان ادراك العقل الحجة تمام ونقول ان الرسول اعم
من الرسول الظاهر والباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول ومع ان الاية ظاهرة
فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى
وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو
المتبع واذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور كما هو معذور في خطأ ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك
ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقائد لما دل عليه ظاهر الاخبار الدالة على تعذيب عبدة
الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على التعذيب واللعن على الظلم والكذب
وغيرهما فيلزم ان مآل التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست اختيارية بل المقدور
منها هو النظر الذي هو مقدماتها والتخلية واندراج النظر بمجرد ان تركه مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات
الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والتصدق في واجباتها بهذا الحكم
بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي

عن بيّنة وعلى ان على الله تع بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما
وعلى ان الله تع يحتج على العباد بما اتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام
الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد
ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار
كثير منها ضروريا الذين مع ان البينة تعم من الشرع والتعليل يفيد اختصاص البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل
سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسل وقد بين الله تع كثيرا من المصالح
والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريفه المصالح والمفاسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركها العقل فهو في غير ما يستقل
به العقل واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتيهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه والمذكور في
الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا
بمجموع الامرين الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه
نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل نهي
العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من
الشارع منع فيه لم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة
المقتضية لحكم الشرع فيبني على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا الحكم
بحسنه وقبحه والثاني انها انشاء الحكم ما لم يرد فيه ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان
المعنى الاول انما ينفي انشاء الحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا بد فيه بيان الاصطلاح
وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن
حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى
اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة في نفس
الامر ثم قلنا لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا بغاية ويتغير كلمة حتى وان اريد ان
المكلف لا بد له ان يبني على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى آخر فالتحقيق
ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل وقوله ع مطلق في قوة قوله مباح لما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدركه
عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده
انكلاما على فرض ادراكه فنخصص الحديث بما لا يدركه العقول او نعمم النهي فان قلت اذا اطلق الرخصة فيما لا يدركه العقول
انه يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبح النفس الامري قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان
في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مقابح فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعدما قدمنا لك سابقا
الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث
ومايلزم هذا الخبر من رخصة تعالى ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه في اللحوم والجلود من سوق المسلمين ورخصه في اكل
طعام اهل الكتاب غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات
فتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها وقد يتبدل التاثير بالتسمية
من باب الاتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهري وثانيها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما

يستقل به العقل لطف يعني ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى توارد هما معا لطف كما ان لطف التكليف السمعي
لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه اولا
سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكاليف المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية
او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفي في اللطف بالتكليف السمعي لا يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تع
ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء
من الالطاف فسلمنا لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء المقرب الى الطاعة و
المبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذلك سائر التكاليف السمعية كلها الطاف مع انا نقول
ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي ص بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك
كاف في التقريب والتبعيد لا حاجة الى الحكم الخاص بتوافقهما كان العقل فقوله فلا يجوز العقاب الخ ان اراد عدم نص اصلا
فعلى فرض تسليم اصل المسئلة فسلم ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل
به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ممنوع ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا
على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب
الجزئي فان بعض الاشياء لا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق
الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم
انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش
الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون
بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون
دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما
هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم
العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة
وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك ان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد
بلا جهة ولا داع ووضع الخشب ولبان الغير اللذين لا حكم للعقل فيهما عند الكل ولذا لا عقد امثلة التنزيل فيما يشتمل
على منفعة ما وهو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيهما اتفاقا بل بوجوبهما لان تركهما موجب لقتل النفس القبيح
عقلا المنافي للغرض الحالي من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل
الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة اما ان يدرك العقل حسنها وقبحها او لا وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان
قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولكنها مما ينتفع به كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فهذا قبل ورود الشرع مما نهى عن
حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض الافاضل ممن تاخر عنه ثم والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة
خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله تع شانه في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانب المانع انما هو التضرر
وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا
بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في
بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا

الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم لا يلومون من يجوز الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ولا يلحقون بتجويز المضرة بظن اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك العقل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لا يتشبث الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكل مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعدما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجرده عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عليها بالنظر الى الدليل انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه الاشكال وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يتوهم الورود منفعة مأذون فيها وكلما هو كذلك فحسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الاثم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات فقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل فالمثال الثاني ما نقله هو قوله شم الورد منفعة مأذون فيها آه ومثال الاول ان يتوهم الورد فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تطريق الدماغ وكل ما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يتم الا مع انضمام كونه مأذونا فيه وبعد ضم كونه مأذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجب في غير المباح مثل ان يتوهم في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو العرض مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يتوهم ان شم الورد موجب لمنفعة مأذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يحكي طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانتاجه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهول الحكم وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة مأذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومة عند الناظرين وكثيرا ما يقام البرهان على المطلب وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء كان الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فيمكن ان يقال للاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن جهالتها وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بهما مفيدة للاباحة

الوجه اولا نفسه انه لا يتم الا بادراج كونه مأذونا فيه يعني ابد ما اثبات ادراك العقل في شم الورد انه مطرف للدماغ فلا يكفي صحته وذلك في اثبات الاباحة الا ان يضم اليه ان نفع بدون ضرر واضرار وكل ما فيه منفعة كذلك فلا حرج في فعله فيكون حسنا فهو حسن فهذا ايضا يرجع الى الاستدلال بالدليل العالم ثم فرق بين النفع الخاص والعام وان كان مراده ما جسناه بكلام ثانيا بان يكون مراده من الخاص هو الحكمة كما يوجد في غير المباح مثل ما يوجد في الواجب العقلي وفي الحرام العقلي تمه در صفحه مقابل است

والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا سيما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض الاشياء الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له فيما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها المبيح والحاظر لا يريد ان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر بالنفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يتوهم فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر حرام على من اطلع عليه في نفس الامر لانه لغير المطلع مباح ظاهرا او حرام واقعا نظير ذلك ما بيناه في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثر من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا عن الوقوع في الحرام ويبقى الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدر عن الله تعالى وهو مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك النبي بشخصه لم يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي نعم بعدما ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمتها او حرمة بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البرائة او لا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ان شاء الله ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كون غير المقطوع دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعية من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نعلم فيه على ان يكون مثل ذلك عدم مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي مع الظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يتوهم انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئيات فمن هذه الجهة صار من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما يتوهم ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية بعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيعاضدها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها انشاء الله تعالى نعم هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية

التي بها يستنبط الاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو اشبه
بالمسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يتوطن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل
من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اعلم
ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان
القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة وحرمته كالظلم او استحبابه كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في
المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على
ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
حصول لهما في الان السابق فظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين فيحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب وبان
متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو الحاصل بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام
الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هنا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة ما لم يبلغنا
المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة صريحا قطعيا كالعدل
والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق وينتج تحريم نفي
الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه ولم يدل
حكم العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبرائة
الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في الدليل
والظان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما ثبت بثبوته محققا من
عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه مستندا الى ان دفع الضرر المظنون واجب هذا هو نفس ما ثبت بالعقل القاطع وهذا
هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل بالحسن فان المظنون حينئذ انتفاء المنع والوجوب وثبت الاباحة
بمثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية بمعنى انتسابها الى العقل
اما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروه مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر و
غيرها فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الاتية انشاء الله تعالى **قانون** من جملة الادلة العقلية اصالة البرائة وبما يتوهما
اصالة النفي والاصل يطلقونه في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا
قابل للثلثة منها الاول استصحاب البرائة السابقة في حال الصغر والجنون او حال لم علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل
البرائة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه
باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف
والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البرائة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة
المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل
فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل برائة الذمة ان جعلنا الراجح
من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون لكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين لاصل البرائة دليلا على حدة
ولاصالة البرائة دليلا ثالثا والاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل
المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم فجعل اصالة البرائة قسيما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من

هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البرائة وذلك
لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البرائة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بنحو اخر وهو ان يقال ان ذلك
الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية بنفسها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص
ذمة المكلفين والحاصل ان نفس البرائة الثابتة لا يمكن ان تصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا
عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهة الى الشارع فيقال حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية
الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا لانه يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم
تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول او يوافق مقتضى هذه القاعدة نفي
التحريم او الوجوب مثلا النفس البرائة لا يقتضي ان يكون ذلك ما ثبت البرائة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل
ان عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرء فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انهما
ليسا امارة على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما اعتقاد الرخصة العمل على طبقهما لا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم
رفع ما يثبت بهما اقول وفيه نظر اذ غاية الامر ان لا استصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه
ما كان وهذا ايضا حكم منه في الان الثاني مثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول ومن جهة الاخبار الصحيحة
مع ان مقتضى ذلك الاخبار نفي الغير ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البرائة بالمعنيين اللذين ذكرنا انما يمكن جعله
موضوعا للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق ان ما بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاها نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك
فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف للزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البرائة اما فيما يستقل العقل
بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا
فالاباحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البرائة نفي وضع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع
العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع
وان احتمال ذلك لا يضر فلا بد من بيان من الشارع فالتمسك باصل البرائة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة
العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكفير حال الصلوة مثلا او عدم وضع الانف على الارض حال
السجود فاصل البرائة ينفي الحرمة في الاول ولو لم يثبت النص عليها او الوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني
مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البرائة الاصلية وان الحكم
بالرخصة فيه ونقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا
اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرناه من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البرائة لا الى الشرع
ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد اختيار
حجية اصل البرائة في كتابه الاصول خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع
فيما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب ان العبرة فيما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا الاول لان ما صدر من الشرع
توجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونة عند الائمة ع وانه لم يبق شيء الا وقد صدر حكمه ان مراد
المحقق ره ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر عنه ع انما هو الاباحة اما بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج
اليه لموافقته للاصل لم ينقل الينا واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر
عنه مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بان هذا انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدم

بالخصوص لكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولان
المتبادر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان الاتفاق
فيه لا مران وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ البيان فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب والحرمة
واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي
ان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين
وما نراه في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ويقولون نحن نتوقف او نتردد ونحو ذلك
فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة
بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل
الخاص وان كان فتواهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل او التخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف انهم يحملون على
ذلك اى على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقعة
بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى و
الاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في
الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية وعن
المحقق انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم
يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها
من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان
ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على
ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا
حكم للعقل فيها بالادراك او النهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هنا
ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والاشكال انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار بالعفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات
وترك الواجبات الى زمان يستلزم انتفاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال
بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان
نفي الايجاب والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ
المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين ويستلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص
فان المراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية
ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة واكثر ما فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تعالى ولا يكلف الله
نفسا الا ما آتيها وامثالها من الآيات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في
باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالته ظاهرة
فان المراد كل شيء مطلق عنا انه غير مقيد من جهة الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطيه وفعله وتركه حتى يثبت منع وزجر
بسبب قيد الشارع وما بينه عنه والمراد من النهي في حديث الصادق عليه السلام اعم مما تضمنه الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على
استصحاب الاطلاق في الحكم الى ورود الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاقي او على ما يعم به البلوى او الحصر

الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة او بلا ذلك بعيدة لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى و
روى الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في الخصال وفي الفقيه
ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا
بن يحيى عنه عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب
والحرمة ولا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل
قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان او
في في نوادر المعيشة عن الصادق عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي
الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو ظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل و
الحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلنا الاعم من العقلي فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه لانا اذ
المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لا الحل ولا الاباحة بالمعنى الاخص ولا يمكن المقسم هو غير الاضطراريات لعدم
انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها او حكمته وفي الحقيقة
المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف
بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل
بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه فاما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو
مورد هذه الرواية وامثالها فان اللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت وبالحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير
الجلال ونحوه المذكى في حال خلو المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الجلال
او غير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا الى ان يعلم انه
متصف بواحد من جهات الحرمة فالشاك في كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه
مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع وقد يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه داخل تحت اي القسمين
اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة
الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا
فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال
بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه وبيانه ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل
عين مما يتعلق به فعل المكلف وتتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا
يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او
حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه
حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا او لان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم لكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته
او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما
لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيتوجه ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى و
الميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال و

حرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما الحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التى يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايض بيانا ان خروج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات لبارى تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشئ من الحل والحرمة لامن جهة عدم اتصافها بهما معا وقابليتها الانقسام اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف بالحلية ايض شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختيارى وكذا خروج ما تعين حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام فى معنيين لصدقهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشئ منهما والثانى انه ينقسم اليهما ويوجد لنوعان فيه فعلا فى نفس الامر وعندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله فهو لك حلال ان مجهول الحلال ولا يتصور الجهالة فى المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف لا يناسب ويل السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايض قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما فى نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية فى الموضوع مما تثبت فى الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فان قيد منه ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار مفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر فى معنى الحديث يستلزم استعمال الاخر اللفظ فى المعنيين اذ قوله ع حتى تعرف الحرام بعينه فلابد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايض ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المتسابق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما ذكر عن الصادق ع كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك فقد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع وقهرا او امراة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن فى شمول العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايض شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا وتخصيص الغالب ليس باولى من تخصيص لا وفى غاية المتبادر من العين الشخص الموجود فى الخارج هو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شئ له نوعان او صنفان حكم الشارع احدهما بالحل وفى الاخر بالحرمة فهو يعنى مصداق الحلال وان لم تعلم انه فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام او يجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعنى ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر لظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم الكلى والفرد فى العرف والعادة هو الكلى القريب المعهود اطلاقه على الفرد فى اصطلاح لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكل المعتبر فى الكلى ما لوحظ فى عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك فى حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعى فى مصطلحات الشرع مثل انه بل هو ما اللحم والمذكى منه وكلاهما ليس على عنوان اللحم كما هو لعنوان اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام لبيع اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذا مثال لحم البعير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل فردان وافراده وكلاهما معرفته لحم الحمير

انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال يعنى ان المصداق الاولى المعهود المتعارف من عنوان الكلى الصادق عليه وامثلته مما مثله الصادق ع فى الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام فى التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلى المنصوص فى التتن اجل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق الشرب عليه لا ام وحرمته مطلق استعمال الخبيث ثم ايض فلم يرد هذا الكلى بعنوان كلى حتى يبقى اندراجه تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعى ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوان للصوت وهو الغناء وغير الغناء ولكن لا ظهر فيه ايض جهالة الحكم كما لا يخفى ثم ما ذكرنا ظهر لك ان الاصل فى شبهة الموضوع ايض اصالة البرائة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين وجه ظاهر مما مر احتج القائلون بوجوب التوقف ايض بالايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكلينى فى الموثق عن سماعة بن مهران عن ابى الحسن موسى ع قال فى جملتها وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفى الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابى عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفى الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابى عبد الله بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه واضحة الدلالة واستدلوا ايض بحديث تثليث الشبهة بين الخاصة والعامة قال الصادق ع فيما رواه فى مقبولة عمر بن حنظلة قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم واقرب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاجمال والاشتباه فى الدليل فمن ترك الشبهات يعنى جميعها نجى من المحرمات اى مما هو حرام فى الواقع ومن اخذ بها اى بجميعها ارتكب المحرمات لوجود فيها جزما للاخبار المعصومين او للعلم العادى بذلك والمراد مجاز المشارفة انك لا يحمل الشبهات على العموم بغيره من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايض نكف عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص والذى نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص من حيث هو بالخصوص ونحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البرائة فان قلت ان الاخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافى وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة فى ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعاضات مما دل على اصل البرائة اقوى سندا ودلالة واعتضادهم بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفى العسر والحرج فى الضرورة اولى بالتعيين والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه مما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البرائة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى منطرح ادلتكم او نقول غاية الامر تساوى الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان وسيجئ ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البرائة ايض وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والزهد فيما يحتمل الحرمة والتوقف فى العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة

في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في
الحرمة وثانيا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يتمشى الا فيها المستفيضة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما
ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة
بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ايما امرء ركب امرا بجهالة الحديث فانه ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة
في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان
ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها والى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل
البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا يمكن ان يتوانى ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما اصدر
عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة
مظنة الوقوع في الحرام اذا وقع في الحرام الواقعي فهو هلك من حيث لا يعلم كالسم المجهول وان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك
عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في
مطلق المشتبه وكل ما يصدق عليه لا جميعها فلا يفيد ذلك الا ما يدل الكراهة كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع
الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي
وفي ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر انه
انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا نعلم حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما هو منفعة
خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع ولعله
تعالى لهذا التسهيل الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب فيما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة
الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فالكل حينئذ يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوص ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا
نعلم واما ثالثا فالعمل بهذا الحديث يوجب حصر الموضوع المستلزمة والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوص مثلا بهذا الحديث
واكل مال الغاصب الذي معيشته من العشور حلال لا ذلك التعمل وجواز الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر
من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه
الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها
لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الامام
فيها اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور
ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله ص قال رسول الله ص حلال بين
الى آخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من
الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلنا استدلال الامام ع بكلامه
في هذا المقام انما هو للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو لو وقع الحرام
فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهل منشأ للمنع ففي معلومية الحق في المجمع عليه وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها
فيكون هذا حراما وان لم نوجب المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل بها
يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فان النزاع
بيننا ولكن النزاع فيما نحن فيه كالاحكام الآن او لا اماران بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الصحيح ليس كذلك واما خامسا فلان الظاهر

من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن ع انه قال
في جملة حديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما يكفيك فان
كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب سهل يسير هذا الكلام فيما لا نص
فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بهما او يجيء الكلام فيه في
باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هاهنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها
الاخباريون ايضا وانما الاصوليين في ذلك حملوا الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع
واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر
انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار تسميتها في الحلال البين
بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في
غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المتكثرة
الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور
على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما اخذه المسلم من المباحات كالحطب
والحشيش بل لشاي احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام لعنا لمزج شيء لا تمايز عادة كاختلاط
حبوب الحنطة واجزاء التمر والدبس والثالث ان يحصل العلم بان هذا الموضوع واحد الامور التي بعضها حرام لكن
لا يعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المرددة فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر
وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حلية القسم الثاني
كما انه لا خلاف في حليته غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه
فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا
وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب وان امكن ان يحكم بان احدهما على
حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفيا يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات ممكن متحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال
الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر
لان كل مكلف يعلم بنفسه واذ ليس فليس وذلك كواجد المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم
حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما يقينا لعموم اطيعوا الله وغيره اقول والاقوى
فيها ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم
الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق
استعمال الا ليقف عن استعمال الحرام جزما الا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما
اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او بدله فان قلت ان جعلت المناط
عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات
والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلنا اولا نقول بهذا لا دليل عقلا وشرعا يدل على الحرمة
والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام

اليقين بارتكاب الحرام انه حرام ومحرم ويجب من هذه الجهة فارتكاب لغير الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقع مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع يترتب عليها آثارهما ولم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام او النجس واجب لا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بناء ذلك لان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل لكن اتصافها بها من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم صحة او سبع لفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها الا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهر عضوه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فالحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة وانما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة ثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو ثبت والاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة لا يوجب ثبوت الحكم مدة لزومهما والاضطرار الى الحرام غاية عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك رفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم وجدان المني في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم الى آخر فيعلم جوابه تمام لانه لا يكون حرمة احدها يقينية ونجاسته يقينية بمعنى اتصافها في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة والنجاسة لا يوجب اليقين باتصافها بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار النص وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم المفيد

للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه القول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار اليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الاناءين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا ونحو ذلك معلوم الفصل في الشبهة بحرمة الكل ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب لمنع الوجوب ثم ان هيهنا قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث حين سأله يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سأله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العموم في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او بعملها بالخصوص في هذا المورد كما قيل بالاجتناب في الاناءين المشتبهين بالدليل الخاص قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة من كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميعا الا الاخير فان عنده التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور والتفصيل لا يكاد يليق بمقام انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما لا نص فيه قال التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول لعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان كان جهلا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه بقيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موارديهما وقال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سها وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة ويحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهد من بان يحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف نفي المنع عن العمل بالقياس ونحو بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو بيان الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعموم لما مر من الادلة للمجتهد واما عن قول الاخباريين بان يحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر اذا كان احتمل ضرر سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف

الشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن
الحكم الخاص والحكم بالبرائة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل المحدث
الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها
بنص عنهم ع ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع لا دلالة على ما قلنا فح نقول المجتهدون والموجبون
للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام ح هل هو البرائة الاصلية او الاحتياط واما
ما يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي
بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا الا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف
والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف مما يجز في طلب الخطاب
وهو التوقف عن الحكم الخاص او مع الحكم باصالة البرائة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فهى اما ما ذكرنا لكلا في الاحتياط
ويعلم ادلتهم في تضاعيف ما نقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع
اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء نجس واختلفوا هل يطهر
بغسله
واحدة ام لا بد من سبع فمن قال بالواحدة عمل بالبرائة الاصلية ومن قال بالسبع عمل بالاحتياط ويقول ان ذمته مشغولة
واحتجوا
على
مالا يريبك بان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن
الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام
بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البرائة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة
واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مط بل لا نم اشتغالها
الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر
فيجب
ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول
قد عرفت ما في الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه
النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مط لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر
من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو مما ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى
على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصريات وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته
واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال
الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين برفعه والظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله
والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كان فالرافع والمزيل ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف
بالصلوة في الجملة فلم يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم
يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم
يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب شفاها الينا حتى يتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت
الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بما لا يطاق في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها
مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريقة العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا
يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطبين هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل هو دوري

الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه نفس ما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم كثيرا ما داواز المخاطبين غفلتهم واشتباههم
فيما هو مرادهم فقالوا ان تذهبوا الى ان قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ليس فلم يعلم
من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوا لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي اذ امكنهم معرفة
انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقول ان ايضا مشتركون
معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل جانب العدم لاصالة العدم واصل البرائة
وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا راينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا
ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ح واما فيما لم يتعارض فيه
النصان العدم بلوغ نص فيه الينا كما اذا شك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم
عدمها في الصلوة ولنشك في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل برائة الذمة عن التكليف
فيها فلم يثبت ما دل على وجوب الصلوة الا هذا المعلوم من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم
يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف
وخيال ركيك لا يذهب اليه الا افهام المستقيمة كما حققنا سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن
الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل الظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة في
قرائة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة صلوة لنفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في
جميعها كما اشرنا اليه وما بعضه قطعي فلكن جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط
في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص ثم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل القطع بالبرائة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في
بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل لو شك في فعل
الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فا
لمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير
الا ما جاء لامر اوفي باقلها لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير
لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة
التخيير وهو مقتضى اصل البرائة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف حادث
ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير ووجوب الاجتناب الاول في نفول الاصل برائة الذمة عن وجوب التطهير الا
بما تيقن اشتغالها به من الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع هذا هو مراد
المحقق ره لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا
لا وجوب لحصول رفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي الاكتفاء
بالواحد كما اقتضى التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسل الواحد
لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فنقول ح الاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا
بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت نفيها في نفس الامر او انها ثابتة

حتى يثبت نفيه ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت نفيه بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي
للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد
يصير مثبتا لاثبات حكم شرعي كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فانه يثبت باستصحابها هذا الحكم عدم
كون المذي ناقضا لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب الذي هو
اوجب التتبع هذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي
قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة عن ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على
الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت
بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقا بالحدث
فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث
هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع لكن استصحاب براءة الذمة
عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضد كما
في شرح التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه يشير الى ان
خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة
المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اقول والوجه في ذلك ان احتمال عدم انتقال
المال الى المفقود في ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه
لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا ما جاء الامر او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يرتفع
بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان
الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح
لاحدهما او الترجيح للمتاخر فعلم بما حققنا انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع
الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم هنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس بعدما اختار
هو ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات انه قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس
في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول الا بالصلوة مع اليقين بوجوب الصلوة يقتضي
اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل اشتراطها بالطهارة
بالماء وعدم التطهر بالماء المتنجس المتيقن او المظنون على وجه هذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن
نقول انه طاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور
فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو علم ان الامر الفلاني مشروط بكذا
ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن
بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون
مراده بالمستثنى بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم
التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس وغير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب
القصر في الصلوة والاتمام او الظهر والجمعة فنقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ولكن مقتضى النظر الدقيق

خلاف ذلك

خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل للافراد المتعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم
لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في
القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا
ان من ترك احدهما المعين عند الله المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام
الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا
تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي
في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراط
بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد
من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات فيمن فاتته صلوة من الخمس
انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بتلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون
الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هو الاحتياط
للزم الخمس ضمنا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية على الخمس لكون
القضاء بالفرض الجديد والاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ما يتبادر من الاوامر
فان الظاهر منها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة
النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة المامور به توجب استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة
دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتاخير البيان منكشف عن ارادة كلها الثلث
بل المجموع دون ذلك نظير من حمل اللفظ المجمل في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق
فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا الدليل بيانا ما بالاحتياط والتزاما
للافراد المتعددة لا لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه البيان اخذا
حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يتبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم
عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لم لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير
فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك الكلام في الفريضة المنسية لو
فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب
انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا مع عدم
كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد
الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب بوجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر
ما الظن مع تعذر العلم وهو ما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة ويدفعه ان
غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين وهو مطلوب باثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائتة لا ببدله ومراد من هذا البدل هو مثل ما في
الحاصل الاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه مما الامتثال عنه بل المراد من البدل هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق
للفائتة في العدد فيما بين الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احد الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان
كان اقرب من الاخر وارجح لكنه لم يثبت وجوب البدل الغير القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا البدل القضاء من

هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع لكن النص ورد هنا بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضة ما ذكرنا
من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا ان
لا يجب منها الاجتناب عن الجميع للاصل المعول عليه كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالحرير والمشتبه بفضلة غير المأكول كالعظم المردد بين كونه من البط والفيل
وكذا الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال حينئذ اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من
ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جهات نعم استدل المشهور على ذلك
برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف
القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان
او اختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت
عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا سابقا من انه لا معنى للاحتياط
هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف حينئذ وان كان يخرج بزعمه عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيانه بمحتمله لكنه
بقي عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب
ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا
يستحب بل لا يجوز ايضا قلنا التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما
احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد الافراد المأمور بها لان التكليف مردد بين
كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون
نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نابه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه
يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف يرجح هو احدهما بالتخيير لكنه اذا فعل احدهما
لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص
رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المأمور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما
كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة تذهب السيئة ففعله احتياطا
هذا المعنى وهو حسن وتشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما سيجيء بيانه
ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في
قواعده مع ان ذلك الفعل لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند
من يكتفي بالنية المرددة فيها وكذا الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد ره فطريق الاحتياط
لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث او الشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع
النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا وللتأمل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا كان
من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا بأس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين
متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك وربما تداركوا
ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وفي الوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن
ان يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا

فينا

فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات
ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع للمتيمم لما اعاد صلوته لوجدان الماء في الوقت لك الاجر مرتين وللذي لم يعد اصبت السنة
وقول الصادق ع في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان
تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحايطة لدينك وربما يتخيل المنع بوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد
ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى
حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول والعموم وقوله تعالى ارايت الذي ينهى
عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان
غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم
لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يكثر
فيه البناء انتهى كلامه ره اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما تحقق في محله من
المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل
يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وسيجيء تتمة لذلك ان شاء الله هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط
وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ثم
ان لاحظتم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال الا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك
المحرم كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز
محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه
وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها
فالظاهر حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب تلك فيها لذلك ولاجل تساوي الطرفين واصالة البرائة مع ان الشارع نص
على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من جهة
لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة
وقد وافقنا فيه الشهيد ره فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا
الا ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة
اما مسئلة الخنثى كالمرأة وجمعها بين احرامي الرجل والمرأة فالاقرب جوازه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مما يمكن
في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره هذا باب طريق شايع في الفقه يجري فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في
حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما لكنها لا
تعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى
لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل
والخنثى ليست رجلا على اليقين وكذا في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالمتيقن
وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسئلة
الجهر والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه واما
ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا

بذلك

بذلك فمع ان الاكثر عبروا مراعاة كميش الذكر نبيل الرواية الواردة في فضله يقبلي بل في صلواته من كان منهم كل فيه انه لا دليل عليه
وح التكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم بنفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على
وجوبه اذا لم يتميز بملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين في الامتثال فلا وجوب على الجميع جبرا كما اشرنا سابقا وذهب
بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في كري قال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة لو اطردت القرعة لجنح اليها فما زمن في
من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد فيها الا سلم اقول وان سلم كون القول بالقرعة فيه ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال في الامر
لكن ما ذكره اضعف من التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعدما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل
امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى اي الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام
بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو في القواعد فانه بعد ذكر مقامات ما يجري فيه القرعة
مثل انه الصلوة عند الاستواء في المرجحات في الاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والمتوفي في الصلوة والدفن مع الاستواء في الانتهاء
وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة في الدعاوى والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال
ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في
العبادات ينافيه ما نقلنا عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها
قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فيه بعد سلامة السند وجوه اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب
الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط انما كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد ره في القواعد
وان شاء على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان ملة النبي ص سمحة سهلة والعسر
والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب
فيما نرد الامر بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر ونحو مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية
الوجه لم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطابق للواقع من
الجهات الاخر ايضا وصيرورته بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعيته بنفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا نعلم ما ورد من الادلة
القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا
يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيهما التخيير او الاباحة والرجوع الى الترجيح اصل
لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والذي ذكر
فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يكون الريبة
هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من امر والاسم الريبة
بالكسر وهي التهمة والشك التهمة فيكون معنى الحديث موافقا لقولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه ان اراد بها
التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبرائة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما
يحدث الشك بمعنى انه بعد يقين عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم التفكيك بين الريبتين فانه يصير معنى
قوله ع الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا
ذلك لان الشك انما يكون سبب وجه الحكم اذا لم يثبت هنا يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات
ليس الا ذلك لعدم تحصيل اليقين بحصول الامتثال واللفظ انما يناسب الاول لكنه لا يصح الظاهر مراده هو ان ما
يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الثياب واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد فهذا كله مع ان المطلق

كان الاجتناب

كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه
او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال الا
والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصالة البرائة فحملها على الاستحباب ومنها
ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا
يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر المراد حصر الاخ في الدين ادعاء مثل
قولهم الاسد زيد يعني هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ رجحانا ما هو مصلحة مركوزة في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذا
لابد ان يكون دينك ولا مانع لك من حيث الشارع من اخذ ما هو حافظ له يستحب ان تاخذ بما هو الحافظ له بما شئت ومنها
ما رواه الشيخ عن الحسين بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل
الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذن فاصلي حينئذ وافطر ان كنت
صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه
بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المرددة بين كونها شعاع الحمرة
المغربية او من نور الشمس فوق الافق اللائحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوؤها في الجبال
والجدران ونحوهما وح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان يشتغل لاجل اشتغال الذمة الثابتة
بصلوة المغرب على الظاهر لصحة اطلاق اشتغال الذمة فان الظاهر حال المكلف الصحيح السالم المترقب للوقت لتسالم في
تحقق كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقال وفعل الصلوة فلا يبرء ذمته وبقي شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا
لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب
كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع
عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا يجزي كل واحد منهما الصيد
قلت ان بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا
عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف
على التتبع التام كما سنذكره فكما ان الان لا يمكننا الحكم باصل البرائة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة اذ لم يتيسر لهم اكثر ما
ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل عرفوا انهم مكلفون بالسؤال لتحصيل ما ثبت في ادلة احكامهم في مثل
مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصد ومبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث
بطلان قول من لا يوجب الفحص واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان والمطلوب فرد
واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببرائة الذمة فقد عرفت
بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق ره ونقله الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه
جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان
المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا
مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين
لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان

او لمخالفته فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الاخر وفيه بعد تسليم التلازم معارضته بقوته منه مما دل على
التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء الكلام في اخر الكتاب انشاء الله نعم بل يعض اخبار
التوقف اذ لا دلالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم نعم غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع
الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام
قال سالته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي
عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام
بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله قد حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط
معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك
الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز العمل
باصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي ص وبسط الشريعة
فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارها منهيا عنها وكثيرا من الامور التي لم تبلغ عقولهم
الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها ففي ما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في عصر النبي ص
مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حاله الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل بالاباحة جزما لخوف الضرر
الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذه النتيجة الى زمان الغيبة بل
يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك لانه يوجب انطماس ابواب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه
ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتاخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم
الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها محررا لكلا اعمالا لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه فيطول الكلام فنقول الاول ان لا يكون اعمال
الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب
عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا
فانه يوجب الاجتناب عنه او يقال في الكر الذي يحتمل حصول الملاقاة للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم
بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفص الطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او
امسك رجلا فهربت دابته فان التمسك بالاصل يوجب تضرر المالك فيمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون
المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون
ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل
البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاصل لا يوجب الشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك
دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع الحج
لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل بل هو موافق
لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجبت وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل
على وجوب الاجتناب عنهما النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما الثاني فلا دليل عليه بالخصوص كالدم الحكم فردا
محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه لا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن النجاسة
سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثالث فالظاهر فرضه فيما حصل الملاقاة للنجاسة والاتفاق بقي ماء قليل قدر

بعدما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم
بوجوب الاجتناب عن الاناء لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كما لو ورد ما بلغ الماء
تطهر نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كان التمسك
باصالة الطهارة انما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه ويثبت وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث فغير ان المراد
باصل عدم تقدم الحادث التمسك باصالة عدمه الى المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقول الاصل عدم تقدم الحادث
على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين
بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين في الخارج الذين لم يعلم
تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر و
هذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان
الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبلها فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم
احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة
الى ان العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا
غائلة فيه اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز
التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال
في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره و
المشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف
على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته بعينها لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من
النفي النهي يعني يحرم الضرر والضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران المسوق
بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصة الحقوق والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر وان قلنا ان المراد به النهي
فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غاية العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل
قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الرواية ح لم يجوز الله
للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكل ما رخص فيه الشارع من افعال الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل
ضرر حصل بفعل المكلف وان لم يرخصه الشارع ففيه جبران فضلا عن بعد الجبران اذ ليس معنى الخبر ح لا يبقى ضرر الحاصل
من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران
يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر ونحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير من نفس
ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيحق الزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشتري ضرر بالبايع
ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيتوقف ايجاب على المتلف الغرامة والا
لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال يجب تدارك
مرتبة المال او الالم الضرر فيتعين التدارك من مال المتلف فيحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال
بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها
نعم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو شامل لما نحن فيه وقال

بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر ملاحظة قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والرد الى المظالم يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المتضرر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع فيلزم ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو وهم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه المحكم شرعا ثم ان الظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع بعيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر ونفي خيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيلزم منه ضرر على عبده وهو من اضرار العبد بعضهم بعضا ايضا فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وما بالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج اذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقام الاهم شيئا في توضيح هذا المقصد تبيانا مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول في العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد الاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام من طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وفيها وفي الاول قيد في الاسلام وروي عن طلحة بن زيد عن الصادق قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيح البزنطي وقد تقدم معنى العسر والحرج المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما يقابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار والعسر المنفي عن فعل الله تعالى مثل تخصيص القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فينفيه راسا كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من تكليف الله بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع التشكيك والشبهات والتوجه الى عز دبار الاباء والامهات والثاني هل للمذكورات حد او هو موكول الى العرف او اللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات كان بينها تعارض من وجه والرابع انا نرى في بعض التكاليف لم يرض الشارع فيها بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالد وغيرهما وكل الاشكال من بطلان الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكاليف الثابتة بحسب التي معيارها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل مستفيضة من الاصل الاول انما تثبت بقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه غالبا الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول

ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت لكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تخصيص الشارع كالقصر والاتمام والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البعض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز روية المراة من دون نظر ولا وصف في المتعة الا فادت البلوغ للخيار واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات من الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه فحكم بالخيار ترجيحا للنفي من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تصرفه في ملكه بتركه واما مع تضرر نفسه بتركه فهو ولي بعد الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا يبعد الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما اختيارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول ويبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها فان سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه هو احتمال ان حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة عن الباقر قال ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حمل الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يبعد ضرار امع ان الحرام هو المضارة من جانب واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفنا في اوائل الكتاب وما ذكره من اشتراط البقاء فلا وجه له اذ ورد النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا تتم لعدمه لانها على اكثر الواجبات وحد تميز الواجبات من المستحبات وكذا سائر الاستنباطات التي ليس هنا مقام ذكرها الا يخفى على من لاحظها فالمحصل انما المهم بضميمة الاصل قانون استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان المراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الراجح لان بنائهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين مثله بسبب الاخبار الاتية فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا لان الاستصحاب عندنا قد يستند حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما احتمل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فلا ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وربما قيل بعكس ذلك بانه في الاحكام لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين فاما ان يتوقف الا انها على التكرار او لا وكذلك الوعد

ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت هو موجب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت
ان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول الاشتغال بها المستلزم
لوجوب البراءة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل
المرض في اثناء النهار مع شك في انه هل يبيح الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهو واضح ثم ان الاستصحاب
في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او التأبيد كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات
كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر والطهارة التي هي شرط لجواز المضي في الصلوة واخبر بان الكلام في الاول يظهر
بما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فجريانه فيه واضح وهو اما باجرائه
في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير جسم طاهر له لون او في مسببه وما هو الحالة الحاصلة من النجاسة
المتغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه فيقرر على حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام
الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يستتبعه من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام
كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره
وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شرط
ازالته وهو قد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء
الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا او نشك في حصوله وفي صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء
الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة
واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقام الثالث قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن
عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر
المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يصححه
بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا
مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض
والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم
من البراءة الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة
والبنوة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتدبر ولكن المحقق الخونساري ذكر في شرح الدروس في
مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب
او البدن وللثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل في
غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ
عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التركية في الجلد المطروح مثل اصالة بقاء المعنى اللغوي
على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في
استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخونساري الى
منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلنا عنه
ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حد معين

كذا ووقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فاستمراره فيلزم الحكم باستمراره الى
ان يعلم وجود ما جعله مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه لا بانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية
مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم
يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا
بالروايات الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرت كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين
في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك فيما ذكروه ليس كذلك
لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء
مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى
غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فلا ينقض اليقين بالشك
واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيله
ام لا فلا يظهر حينئذ عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين قال المحقق
السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعينه ما نجسه المضاف
النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا
باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل
بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل
على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا ما دل الا الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير
حكما وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك
ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول
التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا
وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع
الثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا الثالث ان
معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر وغيره
الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض
بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض
الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه
رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض
وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء
الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى
ما ذكروه وهو نص يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده
يظهر منه في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول

الحجية مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية السابع الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غير والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو مختار اكثر المتاخرين لنا وجوه الاول

الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بنا العالم وانتظام عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبنا الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزاير والبلاد الواقعة في السواحل والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاولي غالبا على حسب استعدادها وتفاوتها في مراتبها فحكم فيما لم نعلم بحاله بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدار القوي يقتضي مقدارا من البقا بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء فههنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وغرائم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية محصلة انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بمجرد دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بان الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابدا الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقا يورث الظن القوي ببقا ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود علته التامة فنعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقا على حسب معنا المعلولات او بتجدد العلة للبقا بل يمكن ان يتوقف ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقا هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص اخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان المعتمد هو اثبات الظن بالبقا في كل ما ثبت وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة على حسب تفاوت القابليات المستندة حصولها الى علل لتلك الافراد الحاصلة وانما اللائق بالبحث اثبات حجية هذا الظن بالنظر الى الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الآيات

والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع
بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معناها اللفظي في الجملة لا عمومها اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فاتى دليل على حجيته الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرنا تتمة غنية عن الاعادة فراجعها اما ما استدل به الآخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل غاية توجيهه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع انتهى وفيه ان المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا في الآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فنسلم ان احتمال وجود الرافع وعدمه متساقطان لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي ح هو مقتضى العدم كما مر اليه

الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه ح انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المط يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعينه لا اشعار قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظ والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فيما كان حكم الوضوء في حال تيقنه هو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة ونوعه الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط فيفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شانه من قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخونساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ان ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض فمعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد

اورد عليه بانه كان في استصحاب القوم انه يعني ما لم يثبت لاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم
على الاطلاق او اذا المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض عروضه في
الزمان الذي فرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان مقتضى العروض انما يكون
عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول
انما هو ببقاء العلة التامة وهذا انما هو بعينها وحاصل هذا الايراد هو استدلال الى على ان علة الوجود في
هذا المعلول هو علة البقاء الى آن حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد
الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود
في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص
عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم
السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق وانه ليس كلامنا فيه
حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك
في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا الاحتمال
زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك
يضر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب الاحتمال تحققه في ضمن
القطع بعدم الحكم السابق لا ما يجامعه لا يقال ان الشك قد يوجبه نفس التحول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض
عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا باليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض
انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع
فيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين
في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فان قيد المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم
اعتبار ما نويه الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول فيفيد اليقين في الآن الاول مع انه
يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان نصير الآن المتأخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية
معينة هل هو ثابت فيه او ينحصر في الاوقات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل انما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين
المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس بالظاهر من الحديث بل
المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث
واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل فرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق
انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى والفرق
بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل بل مع العلم بكونه مهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يتعرض
لبيان الفرق وسنبينه واما ما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل عند
اولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج
استمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي
حدثا اذ لحصل له من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسلهما بالماء المشكوك

فى كونه

في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام
ماهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من
المباحات الاصلية المحازة من دون تعليق يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين اوجبا تعذر
المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال الفرد من اي الصنفين متصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة
الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا او اقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل
ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الى آخر فيه ان المتبادر من الخبر ان
موضع الشك واليقين ومورده شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل بما امر ان صغرا من
فالشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فرادا من لا يفرق بين الصورتين وجود المذي بعنوان اليقين كما كان
يستتبع الشك في زوال الطهارة التي كانت يقينية فتصدق نواردهما على موضع واحد فهكذا غيره من الامثلة قوله
فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل بل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع
الحكم الخاص فانما حصل الشخص للشك الحاصل جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه
من الرافعات مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان
اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا
اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من التهذيب طويلة ومنها مواضع من الدلالة
مما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما ع قال
واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها الاخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا
يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه لا يعتد بالشك في حال
من الحالات ومارواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومارواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب من نسي او شك
في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي
بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين في
اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن
البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر
في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقا
في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل
يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة
في موارد خاصة لكن استقرائها والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق
وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة واقل من انه يفيد ظنا ضعيفا
بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الزيد والدوران
ونحوهما وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن
الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم

٢٨٤

ان لم يكن مظنونا فى نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الصادق عليه السلام فى موثقة عمار كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر
بطرق متعددة كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شئ او كل ما يحكم بطهارته
حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك فى اصابة البول للثوب والماء وههنا معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما
نظير قوله كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما قدمنا الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة فى الموضوع ان الاشياء
او المياه بعضها متصف فى الخارج بالنجاسة الواقعية التى يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه الفرد
من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشئ المجهول الحال والماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وطاهر من حيث هو هذا
الفرد حتى يحصل العلم بانه من الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة فى الحكم الشرعى فنقول ان هذا الشئ المشتبه الحكم فى انه نجس
مثل العصير العنبى بعد الغليان او الجسم الملاقى له هل حكم الشرع بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر
ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى
الثالث من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معانى ثلثة الاول كل جزئى حقيقى من
الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقاة ما ينجس شرعا كما اذا شك عند شيوع
البول فى اصابته للثوب والثانى كل جزئى حقيقى لم يعلم انه هل هو من الاشياء التى اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة
ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التى اتصفت بالنجاسة
كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام فيما لو اشتبه الجزئى الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المترددة بين
عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات
بكليتها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبى وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس
وكذا المعانى الثلثة فى قوله كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين
فى ذلك الشئ هنا ان الجهالة لم يتعلق بحكم الجزئى من حيث انه جزئى بل من حيث انه كلى او فرد من كلى نظير قوله كل شئ مطلق حتى
يرد فيه نهى بخلاف الاولين وكذا يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعى على الوجه الكلى بخلاف الثانى
فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة فى الحكم والثانى من جملة الشبهة فى الموضوع
اذا عرفت هذا فظهر لك ان الفرق بين المعانى ان المعانى متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا فى اطلاق واحد كما حققنا فى
اوائل الكتاب والقول بان كل شئ عام قابل لارادة الكلى والجزئى وكذا العلم يشمل العلم بالكلى والجزئى فيصح ارادة معنى عام
يندرج الكل فيه لا يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم
منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شئ طاهر
باليقين الثابت حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شئ مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة
حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شئ يحتمل ان يكون حكمه الشرعى الطهارة والنجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم
من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل بها بالفحص والتحرى عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة فى البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث
لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين فى الثالث بان يقال كل شئ مجهول طهارته او
نجاسته سواء كان كابن آوى والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى
يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعى ولا يبقى شئ منها لزوم الفحص عن الدليل فى غاية البعد للفظ

٢٨٥

والمعنى والحاصل ان الجهل بالحكم الشرعى اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث ثبوت الحكم فى الخصوص بعد وضوح
فى كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذا العلم الذى يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد فى ارادة كل منها من ذكر
يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادى وارادة الاشخاص لا الانواع فليس
بظاهر فى ارادة الكلى ولا الجزئى بملاحظة الكلى فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثانى اظهرهما فالاستدلال به على
المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعى والغالب انه يحصل فى الموضوع لا الحكم
لان العلم بالحكم الشرعى غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية و
لذلك قال فى بيان الحكم المجهول مطلقا كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث
مع ورود قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى وكذا على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين
بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثانى فانه تاسيس كبيان الحل فى قوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال
ومما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثانى ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة
ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة فبعيد ان الشك انما هو فى انه
هو الطاهر او القذر لا فى ان الشئ حصل قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعانى الثلثة لا يمكن الا
مع التجوز والتكلف لكن لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذا ارادة المعنى
الاول دون الثانى فهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على
الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية اما المعنى
الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة
الثوب الذى اعاره الذمى وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى فى شبهة الموضوع وما
فى معناها الى غير ذلك من الروايات **الرابع** انه ثبت الاجماع على اعتباره فى بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك فى
الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك فى نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد ما لم يعلم رافعها والحكم
ببقاء الزوجية فى المفقود وكذا الحال فى عزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين
السابق فيجب العمل فيما عرفت علته او لانه اذا ثبت حجيته فى بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها
كانت فى خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فادعوا العلية ثم وكذا ادعوا الاجماع المركب انما يتم لو ثبت ان علمهم
انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوى لو لم نقل بالعلم بان المناط
هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التى ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب فى حجية الاستصحاب وحجة النافين
عليه واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن
وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن عنه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة
العمل بالظن فى باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه مع انك قد عرفت ان ادلة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية
الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثم واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه
ثم ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب بعد نوع بعد الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول
بالحجية فى نفس الحكم الشرعى دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفى الظن ومنع الاخبار الا
انه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الامور الذى

ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ للحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرر المحقق
الخوانساري في حاشيته شرح س قال هذا ما يتوهم ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك اما
في تمام ونية الحصا وبعد كون المرتبة حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز
نقض اليقين في كلامه كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس و
عدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في
ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت
الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحديث
بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعدما ذكر قريبا من الاحاديث التي ذكرنا اقول
هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث
بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الشمس او غروبها او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من
الاحاديث المشتملة وقد حققنا في الفوائد الطوسية اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول
بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن
المتاخر ايضا لما حصل خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم
ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت
الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم الثابت في الآن المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في
غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر يعم فهذا
استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما يناسب
القول بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في
الآن المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الآن المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف
من حكم واقعي او جب صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد بثبوت الحكم بالآن الاول بان يكون الاجماع بشرط
الآن الاول وعدم انضمام الآن الاخر اليه وكذا النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ولا
نقول بان علة حصوله في الآن المتاخر هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل باستمرار
ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم
هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي
عدم الوضع مع ظهوره وهذا بحيث لا يحتاج الى البيان فقد ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول بحجيته اذا كان استمرار الحكم ثابتا
من الشرع الى غاية معينة في الواقع دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح س وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت
استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك
والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا باستصحابه الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام
الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية ظاهر اما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان
عدم اعتقاد الاباحة يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما سنه واجب في حيا كان او مباحا او غيرهما ولعل نظره الى
ان اشتغال الذمة متيقن وشغل الذمة اليقيني يستدعي لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال

لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا
فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه
وهذا هو الذي جرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود
الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء
المامور به مثلا فيما فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل
القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة
الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع
اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى
تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا
فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابها وانما اكتفي بحصول ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني
هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي
في الامتثال وهذا كلام ينافي مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدم قال في شرح س بعد كلام في هذا المقام
والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم
تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم
الى ان يحصل العلم او الظن بوجود هذه الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع
على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على
ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء
المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول
شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك وغاية معينة في الواقع
عندنا او غايات كذلك سواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل
ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء
والاخرون الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب
فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية
وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية اقول قد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المباحث السابقة
واوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته في شرح س ما يدفعه بقيده هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء
من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على
استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو ما هو المعين عند الله المبهم عندنا
او المكلف به انما هو المجموع المحتمل او يكفي الاتيان بالبعض مبهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة بل التدرة
ان لم نقل بانه غير متحقق وكان الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث
السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب تثليث الحجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي
بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلاثة فيبقى لانا نمنع الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما يسلم الاجماع

على ان من المجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما مر عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخونساري هو ظ ما اختاره المحقق في اخر كلامه بعد ما اختار اولا حجية الاستصحاب مط واستحسن صاحب المعالم ره الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظ كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير فنحو امثال ما ذكرنا مفصلا فلا نعيده ينبغي هيهنا التنبيه على امور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابليته للامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه ولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا فبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وههنا لطيفة تعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله ببركة دين الاسلام والصادعين به عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا ونحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلانه ويسنح في ذكر انه اجاب بما هو المشهور من انا انما نسلم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد فموسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقد به بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول بنبوة محمد ام لا فنحن نقول به بين هذا الرجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وهذا الحجم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هو هنا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في الاصول ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ولان يقول انت نبي بدون ذكر حد القيد فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد انى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايض واما الاطلاق فهو ايض في معنى القيد لا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنات بمثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة تعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فاذا ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفراش من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا وفارة او دود قز فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابه الى زمان ظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب ذ على فرض التسليم والتنزل بما لما شاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة فمع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعدما بينا لك سابقا لا اظنك ذا علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان نقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك وقوان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت

كونها مطلقات

كونها مطلقات ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد لتجويز اجراء الاستصحاب فيها ولو لم تكن محدودة الى وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست انية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيها فيما ورد فيه ظ في استمراره بل يظهر من الخارج انه اراد منها الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا وسلمناه من الامتداد الغالب لان تمدده الى الابد هو نبوة نبينا ص مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لا يتوجه علينا الخصم بما نبهنا عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الامر ما خوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم بعد تسليمهم التحديد بابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلم اخبرا بنبوة محمد ص وكتابهما ناطق بها لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكر النطق كتابهم وبينهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا تمسكوا ببطلان النسخ بناء على نفيه فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا الاصل مما اوردنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها بمبشارة عيسى ع برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه رجوعهم بقبول رسالته وبعده قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني انه قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير في الموضوع اما في وصف او وضع مثلا القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه او في حال الفرح والحزن كالانائين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح والعذرة بالدود والتراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا وغنما والماء النجس بولا للحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فقد نراهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة فهي ذلك ايضا عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من النجاسات عينيا المحرمات عينا هو ذواتها فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس وحرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دام عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لاقى نجسا بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مستحيل ماهيته كالطين للحنطة او منضوجها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا

يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كالانقلاب حقيقة ايضا فما يثبت تبدل حقيقة عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب الثبوت التناقض
بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب او الدود والملح وحليتها
يعارض استصحاب النجاسة وبه يتبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل
ذلك ممنوع ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا للشيء الاخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق
بالماهية السابقة ولم يثبت لها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب
فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يظهر
الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهذا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء لما
اوله من هذه الحيوانات للتخصص في العلوق لكنا طالما في دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم عند خصوص دم غير لا
هذه الا ان في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم
امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في زوال العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير
الموضوع قاطعا للاستصحاب **الثالث** ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك
دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت ولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا
يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل
دليل عارضه دليل اقوى منه مترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب
وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل فيرد ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع
الامر ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما
ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على
ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث
انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل
من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب
فيجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول
ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من وجود الاول فاذا تحقق دليل بدل الظن بالوهم فهنا يبطل الاستدلال به
ويصح ان يقع عدم الدليل شرطا لجواز العمل به اذ ليس هنا ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا
سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان
كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا
ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل بانتفاء الدليل بعدم
ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا
فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا
يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه انسحابا للحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه
عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك لا ينافي
جواز العمل به في بعض موارد الدليل الدال على الحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم

التنبيه الثالث

معارضته

معارضته لاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة
حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف
والموت بالتذكية كلاهما حادثان مسبوقان بالعدم واصالة عدم الذبح بالنسبة الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته
مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة
فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في
غيره وكذا لو حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة
ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك مما يعاضد عدم جواز
الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة لتحقق الشارع الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر
المنتشر عليه الثوب المغسول منه ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته
السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى
مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى
ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته بالاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ممنوع ومن هذا الباب
ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن فوته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء
واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالسبب الشرعي المستلزم للنجاسة والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي
لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته ولكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد اما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في
الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في
الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك
قانون الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات
مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو المسمى بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين
ولا نزاع في حجيته لكنه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب
يتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة وربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين الغالب
ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك
ويترتب عليه استحباب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه لا حجية لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا مشروحا ان ظن
المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى تشمله ادلة حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما
يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع
بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فسيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب
كافة عدا ابن الجنيد في قديم الزمان في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة
بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز
العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما نسلم مع انسداد باب
العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رواها العامة عن النبي صلى الله عليه وآله والخاصة عن ائمتهم منها
ما نقله البيضاوي وغيره عنه صلى الله عليه وآله انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه وبرهة بالسنة

صاحب المحقق قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال و
يحللون الحرام واما الاخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما ترى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس
فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل منه
ضروري من المذهب بحيث لا يتخالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية و
الفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم فنحن نثبت حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع و
الضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق
لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحنا مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهدين بالظن
عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى
منه ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن بها بعد ملاحظة ما ورد في
الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات
فقد ترى ان الشارع حكم بانجاس المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة مع اختلاف الابوال النجسة والمني والبول
وجمع في وجوب الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب ما قبله وندب لاحقه وامر بقطع اليد للسارق
دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم
بالحكم الخفية في المصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و
قوله تعالى وحرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة
التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى
الاعتماد على الجواب الاول واما الايات فلا تنافي حجية القياس والا فكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد
ايضا سنبين ان علة الحكم قد تكون غائية وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على
التحريم وهي العصيان الا ما بالنسبة الى حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غيرهم من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات
لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم
الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ ومن
فيها بعض مجازه وعبور حال الغير الى حال نفسه لمناسب لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه تجاوز من حكم الخمر الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد
من الاستقامة ولا يليق ذلك بكلام جاهل فضلا عن كلام الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لا يرد
عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من
عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه
الرتبة او ان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القطعي في الاحكام
الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار
الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم مما يحكيه
تطويل بطالته عندنا من جهة مذهب ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام ذكر شرائط
التمثيل الذي اسمه حكاية فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية منصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم

انتهى ... ارومي

من كلام الشارع قبلا لا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا او نصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله العلة كذا او
لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة
التنبيه كما يظهر من بعضهم ح لا بد من ذكر دلالة التنبيه عليحدة واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره واثبته الاخرون وقال
المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين لكن عبارة الشرائع في مبحث الصلوة
في ملك الغير يشعر بانه يريد من شاهد الحال الاعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الاذن فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما
اذا كان هناك امارة تشهد له ان المالك لا يكره واعترض في الكتاب بان ذلك لا يكفي بل لا بد من العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس
فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال
الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه
الى ما هو ظاهر كلام العلامة ره وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة كبرى كلية تنضم اليها صغرى
وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر
وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق العلامة ره فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك واعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم
يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى الحاجة بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر
لانه من افراد المسكر ومصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص المسكر وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار
الحاصل في الخمر لا غير لا لاسكاره المختص بالخمر لا للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون
للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها
فقد نريد بالاضافة مقصودية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقول حرمت الخمر لاجل اسكاره لا
لاجل ميعانه ولا لاجل كونه من ماء العنب وقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد
الاخر فيقول حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين
والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك الظاهر بطلان حجة المانع
وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة
في العلة فانا لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا
اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر من سائر الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى القول بالتفرقة غفلتهم عما هو ظاهر كلام
واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول دليل
كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا
على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في
المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فلا لانها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم
او ارادة من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك ولفظ المتيقن هو القياس
المستنبط سيما ان المطلوب ردعهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم من جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول
عن البلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع
الامر التشكيك في المدلول وبعد التحول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد نعم

ان التنبيه بنيا دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بعد ولولا لاحتمال تعارض وجه ذلك القوي لاعتضاده بالاصل الشهرة وغيرها ثم ان العلامة قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب الدرة بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الداعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وقد تكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ماذكره ثم قال ره ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ ما يفيد العلية ام لا اقول حاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا ويكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن المراد منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تنبئ ان تكون من العلل الغائية فقول الشارع اذا وجبت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة انما هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة في الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل السكر كما يمكن ادراجه في المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية تقتضي عدم التنجس وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها الى غيره اذا حصل العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم حيث يدور فلا يتخلف عنها اينما وجد ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس وعبادة اخرى نوسل اساسا او يشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كان نهو البلد بحيا عليه لاجل دفع ما عسى ان يصحبه من مانع وان لم يصحبه المانع في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام ان العلة اما تستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب وسنة او من جهة غيره اما الاول فاما من الاجماع المستفاد فكثير مثل ان المعتبر قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والاناء عن المسجد والماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منها بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع

او بالتنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب متفاوتة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابطة فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله يقتضي الجواب المطابق فجوابه لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر وان هذا اللفظ دال على التعليل فكان تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعد قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي سمي بتنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب لا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة كما لا مدخل في الاعرابية اذا الهند والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا احد وافرط الحنفية فقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلية من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه لكنه خارج عن محل النزاع والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لو العتق في صورة الزنا تم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا احد واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية سائر الدلالات اللفظية وذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات الجامع كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه ع سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله ع فلا بالنقصان ينبه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة لاستفادة العلية بهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذا ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله ع لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو ما ورد في الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته لكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل بها اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهي وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلابه خمرا حرام وبعد انقلابه خلا حلال او في حال لا اسكار وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا يحرم التفاضل فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساويين

المتنافيين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بناء الملازمة ان لا انفكاك ان كان من ماهية فلا يمكن
التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والاتصال خصوص الظن بكثيرها مثل ما كان العلة صفات
متلبسا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر
والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف وادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا الواحد وهو نص قد يفيد
القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية من غير واحد منها وفي العقليات
كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد كيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام
لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية
عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة
لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا عليه بتلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن
يجوز ان يكون العلة جزئي احدها او ما يتركب من بعضها مثل صنفين منها او ثلثة او مجموعها لكن يجوز ان يكون الحكم موقوفا
على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن
لكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل تمام التعليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص
عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقول لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي تسميه
الحنفية استدلالا ويسمى الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع والقدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع
فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك
انما يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط وهو تسمية له ابدا مناط الحكم وحاصله تعيين العلة
في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم وكالقتل
العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة والاخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط
فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلوم عليتها بنص الشارع واستنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس
بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل يظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما
يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا
بنفيه او ينفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة او لا بالنزاع كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما
لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب بهذا العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين
حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع علمنا عدم التفاوت للشارع الى ذلك في العتق
خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت
خبير بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع في الفرع اقوى مما
ادى به العلم الشرعي لسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص وجوه
الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل لم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع ان كان اقوى مع انه كيف يحصل
العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية
خصوص المادة وفيما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف

فالقول

فالقول بانه لعله كان لخصوص الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم تكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية
الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم العدم
الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول
الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا
انتفى هذا الاحتمال بسبيلك ولو بتنقيح العلة مستقلة وهذا مما لا بعد ليعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية
لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد من تمام القطع والظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم
في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا
فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان علتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون
العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون
الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان
يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وكلما كان قبل ذلك لا
التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان
مدخلية ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية لاحتمال مدخلية الاصل في عليتها لعله لاجل مناسبة بينها
وبين العلة يقويها وح يمكن ان يقال ان لاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور استدة مناسبة العلة للحكم في الاصل
فينتفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم انه مراده من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي ان الخصوصية
لا مدخلية له جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص
على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا الامثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف
ومنها قوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو لاء يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى
اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فقس على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى
عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذي بالجزاء
مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى والاجل
مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب
القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال لعله نقل منع التعبد بالقياس من الشيعة والا فوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة
ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون لما
نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم
في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع ونص صريح
او تنبيه وهو مشكل لظهور كونه قياسا وانه داخل تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه
سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول
في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع
اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا

العز

١٠٠ ٢٩٨ ويخزيا العراقي فيزيمن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المراة تعاقل الرجل ثلث الدية
فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ونادر وغير ذلك قول ابي حنيفة
لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل الصوم وبالجملة كلامه ههنا وكثير من
استدلاله واستدلال غيره من فقهائنا اشارة في كثير من المواضع بابي عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على
العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك
المواضع انما يثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالنص او بالتنبيه
او مثبتا بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة وقد تريهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا
بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية
الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص
مثل موثقة ابن اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فقوله لم يستفد من الحديث
بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حمى حريم المتزوجة حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك
العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونها فيه اقوى لما في التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء بالشرع
وهو كلام وقع في البين فتقريب ظاهر كلامه ان مراده ليس بيان تفريع محض ابتناء التاسيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس كان
العلة في الفرع اقوى سواء ورد بذلك او لا فلا يرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تعريفاته التاسيف وامثاله على القياس الجلي
او المفهوم او المنطوق الذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور
من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم
الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التاسيف
في العرف حقيقة في المنع عن الاذية باسبابه وكذا مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل
بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف
على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما
ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل
بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى
القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى
الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل
الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او بواسطة الدلالة اللفظية
الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا ينافي للقياس الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى وحتى يصح ان يقال
انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويحمل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب
كل لكنه جعله بعضهم دليلا لمانعين لكونه قياسا فيتطرق الرد عليه وفيه نظر وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي
تحسن في المعالم ولعل وجه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل و
الفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم والقياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم
الخاص الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور

١٠١ ٢٩٩ الفرع من تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد تزييف
المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص للقياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير
الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم
ليس كذلك بل يثبت كمال المراد به كونه اعم منه كما هو صريح الاكثر فان الموصوف وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل
الكلام ان القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته او نبه عليها او دفع احتمال مدخلية
خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من يكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد
تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه
فان ذلك ايضا يختص فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة خصوصية العلة لا مطلقا فلتحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط
عليك الامر فان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني
في الروضة في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري انه من باب
اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس يظهر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد بجهة اشتمال الدليل على احدهما نص على العلة
او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب وحجر النظر
ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت لان النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن
ان يقال الفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما ادعى
علي تهرده ونظرائه في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة ان الظاهر من ذلك لعل مراده ايضا فيما
يستفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد
الطريق والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدث لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك
في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطا في الحدس فكذلك فيهم لعلة من النص ونقلا
فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشهور عالما بالاجماع وذلك لا يوجب العلم
في اصل العمل بالعلة المنصوصة والمنبهة والاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما
الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكر
ان يكون محلا للنزاع ولا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه وانه العدول عن
حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقهم ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد حجة واستحسان
من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي حاصل او انه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم
بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث وقدر
الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان ما يستحسنه المجتهد
بطبعه وعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة
الاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى
فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساويا فالراجح بحكم الشرع وبقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما
راه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا واصلحها
اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل و

المال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة
على الغني حتما لكونه ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة فهذه
الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها
واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو الوقايع عن الحكم و
ابطال الماء عن حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها
لدواء اذا علم انهما يوجبان اسقاطها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها
ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين يجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على الاسلام و
انما افتى بجواز اجتنابها لدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة **المقصد**
الخامس في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان
ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لاخراج الارتفاع
بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج
الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار وينتفي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق
القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك ما يتوان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات
لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع ويمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك
قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك مردود على القيد المتاخر ايضا اذ
الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرتفع الا ان يقال المراد بالظاهر والمترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة
النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للتحديد
الى زمان وللامر على القول بعدم افادته للتكرار فافهم من الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض
فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني فيما في القران لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على
الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه اية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول و
عدتها ما لم تخرج وان خرجت تنقضي عدتها ولا شيء لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني
بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما تعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من
حيث هو بل بالوضع واية القبلة لنسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه
وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكاية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها
ويذكر من ... ابي مسلم ... ان يصح امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخ كاكثرها وفي الشرايع
السالفة بانها كانت محددة فلا ينافي انكاره اصلا واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله لم
يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس من ابطال الباطل لانه بيان مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود
ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب
دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا بان استلزامه كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا ورفعه يقتضي كونه
قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وذلك كثير لا دواء كل

البحث في النسخ بيانا وبطلانا

الاغذية

الاغذية فقد يكون صالحا في وقت ومفسدا في اخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك اندفع ما
يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع مستمر ولا
تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل
على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في
حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اخفائها لمصلحة لا بداء ولا ظهور له تعالى بعد الجهل تعالى الله عما يقول الظالمون
عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على نبينا وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا
ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند استيصالهم بخت النصر بل الرواية
مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض
عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه وليستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول
طول المدة هذا مع ما يرد عليهم من المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر ادم بتزويج بناته من بنيه
ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل لنوح عند خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان الناسخ
في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج
اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا فعلى الاول فاما ان يقترن به
ما يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر
الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو كان ذلك لم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم
ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثالث فلا يقتضي الا فعله مرة
واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضر التصريح
بجواز النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلا
يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم
يذكر ذلك لكن جميع الشرايع ليس من باب الامر ببيان الحلية والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدمه واذا كان ظاهره
الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم
اثبات دوام شريعة موسى ايضا وانت خبير بان هناك شقا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد بزمان
محمد لم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل
الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الان لو كان نفيا بل من يريد نفيا ثبوت ... اثبات
نسخ شريعة موسى لم يمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس بل التمسك
بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او الاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا
والاستصحابي يتمسك بالاستصحاب فانهم في المقامين مقام الاستدلال لا يحق في مقام المنع ولم يسوغ لهم بل ... به
فوته وبقي الكلام مع التحقيق فهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** اختلفوا في جواز النسخ بعد حضور وقت
العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل اصلا
مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بكونه مرادا والتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله ولا ومن جانب العبد
ترخيص تعالى فيدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للمرتبة المؤخر اياه من جهة رخصة

[illegible]

الشارع الا ان يكون المخاطب من الحصون مجموع المكلفين لا كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله
من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكذا الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية
ذبح اسمعيل فانه تعم منع منه وعجزه عن الاتيان به وكان ممن تمكن عن بعضه دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل
فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالتوقف والاول
اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي او الامر عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فمعطى حسن القبيح اذ المفروض اتحاد
متعلقهما وكذا حكاية النهي عن الحسن للزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو محال وما يتوهم ان النهي قد يتعلق
بمثل المامور به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به انما هو الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ بها انما اذ
المفروض كذلك تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك التمايز بينهما وكذا ما يتوهم ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل
والناسخ بنفسه وكذا النهي الاول والناسخ له اذ ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي واراد الاعتقاد بالوجوب
والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الظاهر وقد بينا في بحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء
الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد فالكلام ح في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح ولكن
المنسوخ على مثل ذلك لا انا لا ننكر جواز ذلك كما بيناه والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفسه
المعتقد حسنا لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة
مصلحة وانما يقبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانها عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل قوية ابي
العثمن عليه عن ابي بصير قال سألته عن رجل يفجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف
تعرف توبتها قال يدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت واستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق قال سألته
عن الرجل ايحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه
حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد بارادة نفس الفعل
ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة
اقواها الاول قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت فيه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فهو
غير منكر كما عرفت لكلامه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور
به المطلوب في نفس الامر فهي مستلزمة للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح
الحسن فلابد من تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت
مشيته لهذا المحو وهو ممنوع بل الظاهر من الاية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تع امر ابرهيم
بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم اني ارى في
المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي لو لم يكن مامورا به
لامتنع منه وغير ذلك دالة على انه كان مامورا بالذبح لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انه منافٍ لعظم شانهما وغير مناسب لهذا
المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تع قد صدقت الرؤيا ولا يخفى كونه مامورا بمقدمات الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا لامتحان ابرهيم
واسمعيل واظهار تبينهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل
على اخراجه عن ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده
ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع بعده فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما

يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى ح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد
والامر لا يقتضي التكرار فلم يتوجه للنسخ الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد
الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك للنبي صلى الله عليه وآله ويمكن ان يكون ذلك
لنجاء عن الاتجار فيما بعد معلقا في علمه تع بعد شفاعة النبي فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس
الامر والنهي مجازا لا منصبا عليهما دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بما لاحظته فتأمل فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تع ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نأت لله وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخ
هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوتها والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا
منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تع فلا يضر اذ ما ياتيه الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب وكذا يجوز
نسخ السنة المتواترة بالكتاب خالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة
بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون
بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يزال القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان
الدليل الاول مقدوح بما مر في بحث التخصيص اذ القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على
التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتأبيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه
فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي
نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرة المسئلة وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها
ان اهل قباء سمعوا مناديه الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو مردود بانا لا نعلم انه خبر واحد
لعله حف بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة
الخبر على كون اية فلانية منسوخة وكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فلا فائدة لتيسير ذلك
على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او النسخ به ويبنى الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا
فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده فانه ع ان كان قوله ع فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول الجميع
فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب والسنة واما الاجماع واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع
على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لابد ان يتأخر واما الاجماع فلانه لابد له من مستند
فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني
باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول
فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات ح فلا نسخ هذا مع ما ذكره الجمهور
واعتمد المرتضى ره من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والشيخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي
وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون
الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله لا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخر لكشفه عن رأي
المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع

اما القياس ٧

بلغ ١٠

ضعيفة والتحقيق عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع
من كونه ناسخا ولا منسوخا واما الخامس فيرد عليه بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ان ادلتهم
على حجية الاجماع مثل ما ذكر بعد ما اختصاص حقيقة بما وفاته مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع امتي
على الخطا ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها
عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد من الشرع والا
فثبات النسخ للحصر لكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه
يخرج الوسطى عن كونه وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان
الزيادة المستقلة ايض نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وقيل ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام
الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات
المفروضات ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايض لا
يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوص صلوة في الحكم
فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انها متى واحد جهة الوصف لا يوجب زوال الحكم عن المتصف بالصفة من جهة انه متصف
وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين
على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين او على ما انه نسخ
الركعتين انما لا يجزيهما عن الوجوب وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيه النسخ
لم يثبت ارتفاع اجزاء الاولين غاية الامر ان اجزائهما كان على حال وهو الانضمام على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما
لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا وكذا ذا استفاد من الشرع وجوب الصلوة التشهد بعد الركعتين
الاولتين ثم رفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين اذا وجب التشهد والتسليم ولا يشترط الاتصال بالاولتين ثم
اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي
هذه الثمرة نادرة عندنا بل لا تكاد توجد **قانون** يعرف الناسخ اما بتنصيص الشرع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك
او بما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
او بالاجماع عليه واما بالعلم بالمتاخر لضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا
التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتناقضيها لو امتنع الترجيح بل
الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد
بمعنى ان خبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل
قانون يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وتماما والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع
اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القران ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما
الثاني فهو ما مع البدل كنسخ بدل العدة بالحول باربعة اشهر وعشرا او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف
المساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تع لكم دينكم ولي دين بالامر بالجهاد وصوم عاشوراء برمضان واما الثالث فروي
ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع في الاجتهاد والتقليد قانون** الاجتهاد
في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول

البحث في الاجتهاد والتقليد

ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط
الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد
عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه فانه مستلزم للدور لان الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا
يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي
وان لم يكن فقيها اصطلاحيا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد
انه من قرء الكتب الفقهية في اوائل دروس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايض ولكن لم يحصل بعد قوة رد الفرع الى الاصل
لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع الا بعد تحصيلها ايض قلت فعلى هذا يتم الكلام
في المنطقي ايض فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه هو
صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا
للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال
نظره واتعاب خاطره واستفراغ سعيه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص
مجتهدا فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل
واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال الحد لمطلق الاجتهاد الا الصحيح منه كما
نبهنا عليه في الفقه ايض فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها
والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد
يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريف صحيحها فيقال الاجتهاد هو
استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن
بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل الفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل
منها في تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد
الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايض يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد
قد لا يعرف حكم الشيء او لا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعد يحصل القطع من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب و
تقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا ومن قيد بالفرعي لاخراج استنباط
مسائل الدين مثل اصول الفقه فقط ايض وان كان اجتهادا في اللغة ايض او في اصطلاح اخر كما تراهم يبحثون في مبحث الاجتهاد
والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدم ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما
ذكره المحقق البهائي فقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك
ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا دعوى مع ذلك لا لتها العدم حصول الملكة اقول
وما ذكره مبني على حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا
للملكة الاجتهادية لا للحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والمقيد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لا
كالاعتقادات ومن الاصلي الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط
بالفعل بل يحتاج الى زمان اما التامل في الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى الالتفات ونحو ذلك وحيث ان الاول
هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل المقلد من اخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون**

اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر انما يحصل الاجتهاد فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم ندع ثبوت الدليل على عدم جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا انه لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن بل يجوز ان ظن المجتهد لا مناص له من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يتوقف اليقين بشغل الذمة بتحصيل اليقين ببراءته مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل بالاجتهاد في المسائل الفقهية ظني لان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية ولا مناص من تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالدليل الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا اشكال قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشأنهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها للمعارضة بما هو اقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين المخاطبين ومن يحذو حذوهم لان المخاطبة كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكان يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك الا باحد وجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما يفتح السبيل من الظنون من حيث انه ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تأليفات المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه كالمكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التأليفات والمتعلمين المتأملين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكل المكتوب اليهم المكاتيب وهو تم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة وقصد اعلام المخاطبين بالشرايع اعلامها بينهم ذلك الانبياء قصد الاتيين بعدهم ولو بعد الفترة لاجل حصول طريقة واستمرار الشريعة بعمل الحاضرين ونقلهم الى خلفهم يداعون به ولا ينافي ذلك النجم تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل بحفظ الالفاظ والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده ان يكون الكتاب العزيز من باب تأليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الايات الواردة فيها ابقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد الامر من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك محتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا لم ندع العلم بان الله لم يرد من الايات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم وتساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من انزال القول من بعده

يوصي بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الفترة ان المراد من بعد اخراج المال الكو صية والدين والميراث والشاعة لها بان يفصل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه يكفي في النماء الحاصل وجوب النصح انه يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن فهم منه ان هؤلاء الورثة انما يملكون انصباءهم بعد نفاذ الدين والوصية وصرفهما اليهما اما بدينها او بعد كليهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدل فلا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما النصيب بهما وصرفهما اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن فهم منه ان استقرار ملك الورثة انما يثبت بعد اداء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعي العلم بان مراد الله تعالى من كل امر في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيه وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد ذلك بعدنا ... الهدى كما اختفى اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع تأليف المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها ممنوع او دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب فانا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها بمعنى بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة بها والعرض على ما فسروه وان كان خلاف الظاهر فننقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تأليفات المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتجاوزون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز اذ يدعى العلم بان متفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ... باب العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن خاص حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون خاصة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والموانع التي حصلت في الشريعة فهو حاصل للمجتهد من نفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل انما يلاحظ في مبادي النظر ويعتبر ما حصل لو خلي وطبعه واما بعد ملاحظة ما يستقر على ظنية بعد ملاحظة المعارض ودفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فانا لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب في امثال زماننا اختلط امر الدلالة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاء حتى يعنون العلم دعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال الخفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن خاص من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الاية ودفع معارضاتها ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة انا نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن بالاول لا باطلاقا وانا لم الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من

دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال
هذه الظنون اجماعي وانى له بذلك كيف يتمكن منه الآن يقول الاجماع على حجية ظن المجتهد اى شئ يكون الا ما اخرجه الدليل
اذ جل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية لا
فحجيته اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا
يعم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام
المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه
المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزم منه العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب
لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وايضا نقول في مثل
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم مقتضيا عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب
وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقاءه على
ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال
لمنع الاخبار اسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في
وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الا
مع ان قبول كل واحد من الاخبار ورده من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدمه الى
وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شئ منها كما لا يخفى على المتامل المنصف لمن تدبر ودعوى الاجماع
على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم وادعاء الحدس وحصول القطع برضا الشارع بذلك لعموم البلوى بالخصوص والنصوصية لا
لانه من جزئيات سلم ومن تكليف ما لا يطاق او لم يعمل بها عمدة عمره على مذهبه وبينها وبين هذه الدعوى بون بعيد اما جزئيات
لزم تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه ولا يجدي للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب
من حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم اشتبه عليه الامر
لم يفرق بين المجاز والعام في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعد وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص
عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل عنها ان في العام والمجاز بلا المعتبر وتعليل
ما بالتامل والتمرن وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فمن اراد فليراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل
قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التامل
في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة
وملاحظة عدم المعارض والظن بها والقطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص ودفع للظن حصل للمجتهد مجموع ذلك لا الظن حاصل
من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا ثبوت الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص
العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس مخصوصا بعمومات اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب و
السنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات ايات التحريم في امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون
فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة
من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بالنسبة الى الباقي ولو فرض حصول
الظن فهو حجة باتفاق ومتى قلت للمنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة

(في الهامش: ... لا يمكن علاجها ح)

لانه

لانه لا يحصل منه الظن ولو فرض حصوله لخصمي فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي وقوع
الظن ويقول انت قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان العدل المسلم من الاجماع
الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو
حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل المدعي لسببية اجتهاده
وتمسكه بالادلة التي يعرفها من المنكر ومتمسك من تمسك في ذلك فانه يعتبره فهما وان سلمنا منك دعوى هذا الاجماع في الاجماع
من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانما يسلمه من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل له الظن
على نفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية
هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت تخصيص ايات حرمة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع
على انه لازم من اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد فهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع
ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية
او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين والظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على
مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل
استفراغ الوسع في الفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا
اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع في الفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر
بسبب الاية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرها قطعي
العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن
فراى كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راى احدهما حجة على الاخر فلا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية
بل وان كان ولا بد ان يحتج عليه ولا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة المعلومة الحجية فالاستدلال بالاية فيما
نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصح
معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب المدارك وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم بحرمة العمل
بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا
تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا ممنوع وان كان
هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدير الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية في
عدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كما بعده في المسائل
الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو ليس من شان الاجماع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين
فغايته افادة الظن وهو يدير الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان
هو الاجماع المنقول والاستنباطي فخلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو
الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه مما سبق مما فصلناه فهو مستلزم
لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب
لا يجوز فانها عامة يشمل ذلك الظن فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية

الظن الحاصل للقران وما يثبت وجوه عدة فهو مح فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص
يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت
وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص
فان كان ذلك هو ظن غير ايات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على
حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية نفيها لغيرها هذا الظن ايضا عن صلاحيتها فذا خرج الظن كما
والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك فيما رمته فان قلت
ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في
غير ظاهر القران ونظايره يعني وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القران واجب العمل غير الظن الحاصل منه
بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض
المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن المفاد في وليس هذا
من باب حجية اللغات بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب
اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بظاهر القران وهو
غير حرمة الظن الحاصل من القران الداخل في ايات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم
العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القران ونحوه وهذا البعض ليس من ظاهر هذه الاية حتى نقول انه
من الظواهر التي ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من كتاب
مطلقا فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع
فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بمعنى العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث
يكون الافراد متعلقا الدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول خروج
الظن الحاصل من الكتاب من عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد عرفت
ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول اللغات المخصص في ايات تحريم العمل بالظن في
مورده واذا ابطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عمومات الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر
متواتر او شيء اخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي
فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا
بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى
بطلان هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع
الى اخره فان شئت ان ابين لك حد المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة فنقول ان الاصوليين قد ذكروا
انه لا لزوم اللغا على كل واحد من افراده لا له دلالة تامة ويعبرون عنها بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول ان هذه القاعدة
التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بايات تحريم الظن لا دلالة تامة وليس من باب لا له المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على
القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب لا له كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان
كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل منطبق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة فاذا كان عدم
العمل بايات التحريم هو مقتضى تفسير تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص

والمخصص لان كل واحد من افراد العام منشأ النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع
الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية سائر الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى
الاجماع الاول المفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد هو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب
ولم يدع احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه
هو اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يمنع دلالتها
على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو انما
يثبت وجوه عدة فهو مح ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يتوهم في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو ان الاجماع انعقد على
حجية كل الظواهر بمعنى العموم وانعقد اجماع اخر على حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة ايات التحريم على حرمة العمل
بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول ذلك لان هذا الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول
فاما ذلك الاجماع فلا اصل له اذ ايات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين وما يتعلق
به المسائل ونحو ذلك وانها ما ثبت يكفينا في اتمام المط وهو بطلان صحة حرمة العمل بالظن فيما ذكره بعين النفي والانصاف
حقيقا بالقبول الخ ثم ان تنبه الخصم بما ذكرناه من الجواب واعرض عما تحاوله ولا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع لما
مر لسلوك مسلك اخر لتطبيق صحة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع
دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان
المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفادة من القاطع
القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى تحتاج الى التخصيص او الى اجماع اخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن
الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول
لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرته الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل
يعني لا تقف ليس لك علم ولا بوجوب العمل به علم ولا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز
فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات بضرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز
في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعين اخرين وقد عرفت
الحال فيه وكذا في الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو
كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير
الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف والتقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على
هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان تسبح الخصم وقال ان كل ظاهر قام
عليه دليل قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف
كما يقوله في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي
قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهها فنقول في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلاثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من
الاية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الاول
فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم
المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم يرد عليه ما سبق واما الاول فكانه هو المراد بقرينة استشهاده بحكاية اليد وعلم الفقه

٣١٢ فقيل ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه
في معنى العلم هنا كما حققنا في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك
لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك
المظنون حكما شرعيا للحين انسداد باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى
الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على الاظهر
لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج
فح يصير معنى قوله لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم في شيء فانا ثم انا نعلم ان المظنون
من ايات القران كذا ولا نكتفي بمجرد ان نقول هذا الحكم مظنون من الكتاب لكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل
عليهما من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى يشغله لا
في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم
يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما ساعدنا الخصم في تسليم الاجماع في القاطع للقال والقيل فلنعود
الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع براي الامام ع ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا
الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا
رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر
الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد انسداد باب العلم حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان يعنون القاعدة واما ارباب
التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتواهم بذلك والجواز العمل بتلك الظنون
انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب
حصول العلم بالتتبع من حال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالايات القرانية من دون نكير
فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القراين والامارات وقد
كان مخفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق ع على الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء
لظنه انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسؤلا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي ص بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة
عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في ايات التحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك
دعوى ظهور ايات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا الذي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى
اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة
حرمة الظن مط حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة
الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق و
فيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مط الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقولوا هذا
الاستدلال لجواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن
المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر اظهر ح يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يقتضي
جواز العمل بالظن مط الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى الاستثناء لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم جواز العمل

قطعا

قطعا فالحاصل ان الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا
٣١٣ مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فان تقع لهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيتم من الايات فضلا المحصل ان كل ظن
لم يثبت بطلانه فهو حجة ويبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان للكلام في هذا البرهان القطعي
الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحناه
في مبحث حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء
من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي
اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل
ذلك دالة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة و
تظافر كلماتهم بذلك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مط ولو سلمنا
ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم فيه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع
وقع على حجية ظواهر الكتاب لا ظاهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكما في اول المسئلة نكتفي منك بان لا تردونا
بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مط ان تكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون ظواهر
لا قاطع عليها الان يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين
في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن لا من حيث انه ظن مستفاد من دليل خاص والا
لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب
المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مط فيدخل فيه ظن ايات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فلا بد من ذكر ما
من دخول ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم قلت ان الاجماع على حجية
الظواهر اجمالا قرينة على تخصيص ايات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لايات
التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص
تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص قد بينا الوجه فيها فلا خطر ايضا وحاصله اما منع حصول الظن — وسنبينه م
بهما سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على مراد الشارع ظنا
لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضى الثبوت في
حرمة العمل بمؤداه فيرجع الحاصل الى سائر الادلة ويعمل عليه ان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة في
زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغرب مما استغربناه سابقا
من الجمع بين الاستدلال بعموما حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره
بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق وما قد نسمعه في عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا — كما فعله صاحب معالم م
للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيقدر بما
يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل و
ذلك لان التناقض بين ادعاء الصالحة حرمة العمل بالظن مط والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ودفع هذا
الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما صرنا في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل لكم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر
دفعا لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة في اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعد الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل

المؤونة فا

المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من بين كل المظنونات فيقول كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصنا بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته لك بين لي انه هل يثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدمه فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح فصلنا في محله هو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئا من الفقه انية فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني فبين لي انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان نختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته لذلك الا ان يدعوا ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره اثبات الاجماع على ذلك يعني علماء الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر الغاء المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو الا فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد ايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فرض كون الغاء المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قوله في اليد الغائلين والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك للمدعي عموم آيات التحريم يبقى تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك ولكن نقول هنا تخصيص اخر في اوقات الغاء ولا نسلم منه الظهور في الباقي بالنسبة اليهم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يكون بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول تم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معنى الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد هو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف فهم الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك الاختلاف في الموضوع هو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك نظير جواز الصلوة في الحمام اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكل تحريم التكفير فيها قلنا ما يجيب عن ذلك الا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه لا للمقلد متابعته والقول بانه مخطئ آثم او نعذره في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه

والمناقشة والاحتمالان الاولان قد ذكرنا سابقا مثل هذا او حاصلهما ما ذكرنا سابقا تحت قولنا والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الاول ان المدعي في الاول كان مدعي القطع واليقين بكون ما علم بو [illegible] الظاهر النفس الامري وفي هذا يكتفي بالظن والفرق بينه وبين الاحتمال الثاني ان المدعي كان يدعي الاجماع على حجية ظنه الخاص الحاصل من الكتاب في حكم [illegible] النفس الامري عليه وعلى مقلده وكان يدعي ان [illegible] ما هو ظاهر عندي انه كذا في نفس الامر فهو احتمالي لم يدع الاجماع على ظاهره النفس الامري علحدة وفي هذا يدعي كون الظاهر النفس الامري اجماعيا ثم يدعي ان ما ظاهره عندي ان الظن النفس الامري

وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاخر في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل للكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت ولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل للشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوص المجتهد واما نقول انها اي الاية بعد التخصيص من العام المخصص وظهورها في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهورها في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهورها في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد الغاء وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور ايات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل للشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه ممنوع واضح فيندفع النفس الامرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور محض الغفلة فلا يصير حجة على احد ثم انا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج تراك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل نقول الى ظن نجاسته لظنه انه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل للكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجيته هل العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص مع ما يظهر من جل العلماء الفحول حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل للكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض نقلا وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن حيث انه ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد فظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمنا لك ولا ينفعك واما الثاني فمم لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد بعينه على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل للكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد فالقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك بالايات الناهية عن العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه آثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي

العمل فلنمنع ان ذلك الخروج عن المتنازع فى المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعنا الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا
ان نرجع الى اثباته ونحن لما بينا ذلك فى بحث خبر الواحد مفصلا فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام فى ذلك ولكن نقول
هنا فى الجملة ان ظاهر القران على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعى
بمنع او لا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبتنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الا فقه
ولا الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها مفصلا فى الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب
ليس بقطعى ولا يفيد القطع فان قلت ان الاجماع على العمل بالاخبار الآحاد وادلة الآحاد هو الاجماع قلت ان ادلة الآحاد غير واضح و
الاجماع ثم دعوى الاجماع مع ظنيتها ان السيد والشيخ متنافيان ثم ان المسلم منها انما هو الجملة لادعائهم اجماعهم على اشتراط
العدالة واختلافهم فى معنى العدالة اكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب واكتفاء المتاخرين بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء
بعضهم فى المزكى بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم فى الكاشف عن العدالة والاشكال فى موافقة ما
المزكى للمجتهد فى معنى العدالة الكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال فى فهم الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلاف
فى كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل وفقه الراوى وغير ذلك من الحال
المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى فيه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادى كما سنبينه فى الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة وحاصل
ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع فى شىء من الاحكام من جهة صيرورتها ظنية وادعى بعض اهل عصرنا
الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعيها ونحن بمعزل عن ذلك فانه تصوره ولا نتصور لذلك
معنى الا ما يضطر اليه المجتهد فى زمان الحيرة وبعينه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد اذا ادعى الخصوص
فى ذلك فعهدته عليه والتوجه الى القدح فى جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضى بسطا واطنابا بل لكل كلام فى ذلك مما
لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيما يكون من باب القانون لما نطوى عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون
المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما ادلالتهما او كيفية العلاج فى معارضاتهما والقدح فى دلالتهما
يمكن ان يسلم ويتصور من هذا الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء باثباتها والتكلم عليها
وجمعا وتنزيلا او ترجيحا لان هيهنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال فى منافيات بعضها مع بعض و
ترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام فى ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذا
كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع فى ان خبر الصبى المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز
عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فى العمل حجة ام لا وما زكى راويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة
ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة
فان قلت ان الاخبار الواردة فى علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهى كما تدل على حجية خبر الواحد
فى الجملة تدل على جواز الاجتهاد فى النقد والانتخاب فى الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها فلا يبعد تسليم تواترها بالمعنى
بحيث لا يجدى لك نفعا انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا فى اثبات ما يجوز العمل
منها وما لا يجوز وكما ان الاخبار الواردة فى تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة
فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذا الدعوى تندرج فى دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضى حجية
ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية فالآية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذى تبين صدقه فاكثر هذه الاخبار
اما داخلة فى منطوق الآية او مفهومها قلت ولا نسلم ان حجية خبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضى

كونها مطلقا مرجحات تعبدية او البينات مطلقا تعبدية ولكن مرجحات فيها قد يكون مفصل ... قد يكون تعبديا وهو ...
... من ثالث وترجيح بعض البينات تعبد ... لكون ذلك التعبد راجحا ... الاخبار ... منه رحمه الله

بظاهر

بظاهر حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بقرينة ان العدالة ايضا لا تفيد ازيد منه فاذا دل الآية
بمفهومها على جواز العمل بخبر العدل المفيد للظن فلم لم يكتف فى جانب المنطوق بالظن الحاصل للتبين بعد ما يحصل ٣١٧
من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو تبين بما يفيد الظن من جهة التبين فان قلت ان التبين
ظاهر فى الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأى والاجتهاد قلت فانما نقول فى التزكية لاجل اثبات العدالة الذى هو غالبا مبتنية
على الاخبار عن الرأى والاجتهاد فان جعلت التبين اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فلم تعتمد على اثبات العدالة الذى هو شرط قبول الخبر فى نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادى فالدليل
على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذى ادعيت بديرا لكلام مع انا نقول ان تلك الآية تدل على ان الحجية
انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضى ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره و
ذلك واضح مما ذكرنا فان ايضا القول بحجيتها علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر فى الخبر بل الآية على الاكتفاء
بالاطمينان الظنى والتمسك بالآية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يجرى فى امر الخصم فى
الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالآية والاخبار فى غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن
المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكال فى
وجه الاعتماد فى مثل تزكية الراوى وقبول قول الطبيب فى المرض المبيح للفطر والتيمم وفى انبات اللحم وشد العظم وقول القوم
والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو فى غاية الكثرة فى ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون فى كفاية الواحد فى الامور المذكورة
لاجل ترددهم فى انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد فى الموضوعات
والمعتمد انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان فى الاستدلال بالآية فى حجية اصل خبر الواحد اشكالا
عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوى عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة
وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد فى الشهادة واكتفوا بالواحد فى الرواية ومع ذلك استدلوا فى المقام
لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط العدالة فى الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل العادل
القائل كلامه مطاع فى الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا
فى غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير فى الشهادة فى استعمال واحد غير صحيح كما
فى محله اذ هو استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى معا والقول بان الاصل الظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل
مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر بالمنطوق لثبوت الدليل فى
الخارج على عدم كفاية التبين للفاسق فى الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة الفاسق والخلاف
عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد فى الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف فى الشهادة
والثانى اظهر نظرا الى الامر بالتبين فلا بد فى تصحيح الاستدلال بالآية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها فى الشهادة
ولا غائلة فى التزامه لثبوت دليل آخر فى الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد اعنى ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب
للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الآية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذى هو من تمام
حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة فى قبول خبر الواحد قد تحتاج
الى الاثبات واختلفوا فى ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى
الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها فى الراوى بالواحد ودون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد

في الشاهد ان قيل بانها خبر فلا وجه لاعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي ولاجل حصول الظن بمجرد
تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد يكفي فيه الواحد لا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص واما ان ٣١٨
ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية
غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او لاية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه
خبر فان هذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انها بكونها
نبأ ابتداء او بالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر باطنه او بحسب معتقده وهذا لا يجدي في حجيتها من حيث انه
نبأ فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن ومن هذا الخبر علم بوجه حجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن
وتردد الفقهاء ولعله لانهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين
في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم
اعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العلم هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلابد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا
لانه شهادة واعتبار التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول انها رواية فلابد ان
يقول بتخصيص حجية خبر الواحد باشتراط تعدد الخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين و
هذا مع ورود المنع عليه بكونها نبأ وخبرا غير ما نحن بصدده فانا لم نسمع من احد اشتراط الروايتين في شيء واحد ثم انه
اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا
من السنة اذ قد عرفنا خروجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه
مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما نتلي عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق
الظن للمجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظن
حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة البواقي قال الشهيد الثاني في تمهيد
القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم
على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة
يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف فهنا
اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل
ذمة المدعى عليه وقس الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة
منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر على خلافه
الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الصلاة والطهارة او غيرهما
من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به [illegible]
من التكليف ولكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل للحرج والوسواس
الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها
غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظن معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم
ان الظاهر اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد فعدم تقديمه على الاصل فانما هو

جهة الدليل

جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره لا الا الظهور وان كان مما يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه وان كان لا يمكن اثبات
الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور ٢١٦
قلت فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح بمجرد الدليل القائم على حقية ما هو الظاهر المطابق له فيرجح على
الاصل او الدليلين المخالفين لمؤدى احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر
وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل والظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون
فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم
على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تريهم
يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعهما القصر في السفر والتيمم عند الضرر والخيار عند الغبن وغير ذلك
والا فمع حكم الشارع بوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك تمسك الفقهاء بنفي الحرج والضرر مستقلا
في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيها يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك كلامهم في هذا الباب
ايضا نظير الباب المتقدم فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل كما
في الطهارات والنجاسات كقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوز
الحيلة في اخفاء الامر كما روى انه رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض وجود شيء منه
بعد الخروج معللا الفعل بانه لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من
اجزاء الصلاة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسألة ايضا قد ثبت بالاجماع
والاخبار وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلاة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية
المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت
الرافع ومن جملتها استصحاب برائة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة
او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك كل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص
النسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين بعض الادلة من الايات او الاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد
يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظن تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا الخلاف للفقهاء في موارد
ترجيح بعضها على بعض فان وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر
اية او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل
اخر فيعمل عليه واما ما لا يحصل فيه فيتوقف فيه فيعمل على مقتضى التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل
من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطريقتهم فان قلت
ان كلماتهم هذه في مقام تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى فيقدم الظاهر فانما يريدون ان الظهور يقتضي كون من يخالفه مدعيا
فهذا التحقيق حقيقة للفظ المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يعني به ان من يدعي الظاهر هو
المنكر ويقدم قوله مع عدم البينة وذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور
المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يتسامح في ذلك فيقبل قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك
كما يظهر من خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار
المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما

والاخر منكرا وكما في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح
فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارث صغيرا واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي
والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من لو ترك ترك والثاني انه من يدعي
امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او للظاهر فاذا تواردا فلا
اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فمبني على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل
من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان
القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها
من لو ترك ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مبني على اعتبار ملاحظة المآل والا فالاقوال
في الحقيقة اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح باثنينية القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا
الباب تجويزهم العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث هو العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلا
ونتبع موارد تقديم الظاهر المراد في العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم
بالنجاسة لان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا
بمعرفته مفيدة للظن ككون جلد الكتب التي لا ايدي ولاة الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر اثنا
على رمضان تماما بسبب غلبة كون شهر تماما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا الذي يوجب الظن بكون
اليوم الاخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل على الصحة فيما لو
شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا بعد اتمامه يوجب الظن بوقوع الفعل
فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا في كون
العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه
الحكم بمقتضاه الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المراة لا تمكن من نفسها بلا مهر
ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل
والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا
يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني الثابت حكمه في
الواقع فنظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السببية من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن
في وجود الموضوعات واثبات الحكم والذي قرع سمعك في ذلك انما هو في ماهية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللغة
والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والقبض
والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مفهوم الفقيه والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاجتهاد
وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع
في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع وخبر قطعي فان كان من جهة انسداد
باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو
والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل اقتحاما في الحكم الشرعي بمجرد ظن بخصوص سببه نحو ظن الحكم بدليل هذا الحكم
جواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما ان تسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس

فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقراين وان لم تسلم
ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لانا
اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم تسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في
كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك يدفع دعوى الاجماع على ان حجية
ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن
اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد اني لك باثباته مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من الفرار
بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك عليه فنقول وان فتحنا بهذا التقرير لك بابا ولكن اغلقنا
عليك غلقا اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوت ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب
الترجيح بين مقتضيات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والاخر الاصل
وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة
الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم في
زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة معارضاتها ويؤيد ما
ذكرنا كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم
واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار
لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان ظن
حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القراين ظن يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض
اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج فيما يعمل على الاصل من الظاهر الى دليل خاص
تقديم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير الحاصل يجوز نقض اليقين السابق باي من اليقينين باليقين
الاول الواقعي من المعنيين لا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين الاول بل انما
يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤية وقوع البول عليه ومع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا
بقبولها الا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقاة النجاسة ونقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني
هو النفس الامري والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر
الذي ثبت العمل عليه بدليل خارجي على هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فلا ابد من القول بتقديم الاصل
مطلقا او الظاهر مطلقا فاو جعل الفرق والتفصيل لا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان
تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار
تداعي الزوجين وسائر ما ورد من الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة
وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظ انهم لا يقتصرون بالظن الحاصل للغلبة واذا تحقق لك ما ذكرنا
يمكنك ان تطرد الكلام الى حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع فانه يثبت بها نفس الحكم الشرعي اذ لا وجه
فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود
سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فان جاز الاكتفاء بظن السبب جاز في المسبب ايضا
فنقول في مثل الشهرة ايضا فلنذكر منها ما ذكره الشهيد في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال لو

ظن سبق بعض الاثر لعل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال
في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصره قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه بالبناء على الاقل
لانه المتيقن ولان الظان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة في النهاية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد في
كرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره في المختلف في وجوب
استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبير في صلوة الاموات
ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من باب المسامحة في السنن ومنها تردداتهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة
الاصل اطلاق كلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسئلة الحاق صوم غير رمضان بصيام الواجب
في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان بعضها
التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها
قولهم بتقديم الاعلم والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد اقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحية
يجيء في محله انشاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ان البناء على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارة واختيار الاقوى
ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل من متابعة
الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك لان العمل على قول الحي تعبدا الا انه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع
وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان
قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمدا على ادلة متحدة المأخذ
الحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله تعالى من اي طريق يكون كما سنحققه انشاء الله تعالى فالعامي
ما دام غافلا ليس تكليفه الا ما اذعن به بعد تفطنه للاشكال لاجل الخلاف فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فيبقى الكلام
في تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاستكمال وافادة المعروف فالعلماء حين مناظرتهم في المسئلة اما يلاحظون
حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شخص هو حتى يامروا المقلد المتفطن بمتابعته
فح لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا ان لا اعتماد على قول الحي في نفس
الامر الا على قول المجتهد الحي فيها المقلدين المتفطنون عملوا على هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وان
قول الحي معتمد لا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة
وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم كما سنبين ضعفه في محله واما يلاحظوا الظن الحاصل للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء
او الاموات وبهما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من
تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه وانت خبير بان الظاهر من
الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظنان النفس الامريان على طرفي النقيض مما لا يجتمعا ابدا فلا يمكن ان يبقى
ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري على خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن تقتضي عدم جواز
العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكان لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن النفس الامري
بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظن وكذا العكس فلا بد ان يقول المراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي تفيد
الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي ولو قيل المراد بالظن في الايات هو عدم العلم يعني بجزم العمل

بجزم

بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد كتعبد العمل بقول العدل
من باب البينة فان حجيتهما من باب وضع الشارع لا من باب افادتهما الظن وان كان فالبا يفيد الظن فهي ايضا من باب التعبد
لذلك لا يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين ومهما كان اذا
صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك لتحصيل الظن المعتبر
الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفق
في الادلة فكيف يتوهم بعد تحري الاقوى والارجح والاقرب فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب مع ان المفروض كون قول
الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معنى
الظن النفس الامري فظهر ان للعلماء لا بد ان يكون مداول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت فهذا الكلام
بالنظر الى ملاحظة الكلامين المختلفين في المقتضى ايضا في قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما
التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فان زمننا وجوب معرفة احكام الله تعالى اما علما او ظنا
وهو مثل وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل الاجمال للمقلد بان لله تعالى احكاما
وشرائع فهو اما بنفسه في صدد تحصيله او بتنبيه الامر بالمعروف وكيف كان فاما يحصل الجزم بحكم الله تعالى ولو بتقليد او الظن
او الظن باحد الامور الى حكم الله تعالى فيها سواء كان غافلا او اداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب متفطنا وحصل له ظن بتحريم
احد المذكورات ولا دليل من الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او
فان اية النفر تدل على ان التبليغ عن الشارع ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا احكامهم النفس الامرية والاخذ عن النافرين اما
علما واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك كذلك الدليل العقلي يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيليا
او ظنا اجماليا او بالاخذ باحد الامور التي توجب للمتفطن ان الذي عمل به قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر
بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه مما يجيء في محله ان في كلامهم ما ينافيه كما عرفت ومن ذلك يظهر بطلان
قول خصمائنا في المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة التخييرية
كان الشهرة مثلا على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر بعينه يقتضي الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان
الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضوع واحد
ذلك لزوم العمل بخبر الواحد ان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى في غاية الاشكال الا ان فضلا
موافقينا في القول لا يمكنهم النقض علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة
وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري بالخبر فيكون العمل به تعبديا وذلك لانا الان حصول الظن
بالقياس سيما فيما خالف خبرا وسنشير اليه سلمنا لكن نقول ح لا نعمل بالقياس لا بالخبر لحرمته هذا وعدم حصول الظن به بل
بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير وعملنا ح على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي
التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا ومع ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة الترجيح
بينهما اذ الخلاف فيلزم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية بها مقبولة عمر بن حنظلة
ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة ما يوضح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار على الاحياء العلاجية
وانه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر او الظن بنفس الامر
بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر حصول الظن بنفس الامر فقد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر

موهوما فلو عملنا عليه لما عملنا اصلا بالظن النفس الامري في نفس الامر هنا اختلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل
حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا الا انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة
بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا
ايضا ان الادلة لا تدل على ان حجيته ليس لاجل افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لا
ينافي تفاوت مراتب الظنون وبيان تعدد الدليل الكلامي والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها
في اواخر الكتاب فان كلها يدل على ان المعتبر خصوص مرتبة الظن وانه المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار
العلاجية ان الظن الحاصل من الروايات حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الحجية تحصيل الاثبات كما في البينة واني له باثباتها فان
قلت ما ذكرتم يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على ما ذكرتم عدم
كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان تكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل وتحديده
عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا
استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعله في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة
تعادل اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين
اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم
الشارع بالعمل على ما هو راجح منهما خصوصا حيث لا مدخل بالنسبة الى نفس الامر انه لم يكن هنا ظن من الشرع تحصيل
الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام
العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر ليس من جهة الاقرب لنفس الامري كافادة اليد الظن
بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحو
منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج ان كان هنا ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما
فنقتصر في المرجحات على التعبد نعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار
الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار
في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد
على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات ثم انا لما
من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل لا يمكنهم القول به فيما لو كان هنا ظن ثالث خارج عن
الخبر لم يعتبر شرعا العدد دلالة الاخبار العلاجية عليه كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه وكذا الكلام في
التقليد في الفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبديا
كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر التحديدي في البينة قلت لا دلالة في ذلك على ذلك انما هو تمام لو سلمنا كون العمل بالقياس
منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما
الاول فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ورود الاخبار المتواترة المنع عنه خصوصا بعد ملاحظة ما
ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم
وقد روى في الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا
يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل مجرد

الناس في المرجحات البينات التعبدية هي الاخبار الملحوظة ترجيحا بها المرجحات لنفس الامرية والحاصل ان مرجحات الاخبار نفس امرية في كونها مطلقا
تعبدية ومرجحات البينات ليست مطلقا نفس امرية حتى ... كونها مرجحات تعبدية بل البينات مطلقا تعبدية ولكن المرجحات فيها قد يكون نفس
امري فيما اذا لم يكن هناك ظن ثالث وقد يكون تعبديا وهو اذا قال هناك ظن ثالث وترجيح بعض البينات تعبدا انها لا ينافي كون ذلك التعبد راجحا منه

المناسبة المماثلة منشأ للقياس الا ترى انهم ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الردع انه لم يعرف
الفرق بين النار والطين وبين ادم وبين نفسه فقاس ادم بالطين ففي رواية الحسين بن صياح عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابليس قاس
نفسه بادم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار
وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس الاول
مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء
مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد
السارق تقطع بعشرة دراهم ويودى بخمسمائة الف درهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة مرجحات الشرايع
فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا يدركه
الاوهام العادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادر لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة ما ذكرنا
وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكرنا وان كان يفيد الظن في بادي
النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن او ان الشارع حكم بكذا لا لانه ظن خاص لا
يجوز العمل به مع انه يمكن ان يكون المراد بمنعهم عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام
الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نجعل نحن على ما يستفاد
العلة فيه من النص الصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر
يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر سببا لحكمه في نفس الامر لزم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا ان كان شيء في نفس الامر
ترياقا لحكمه في نفس الامر لزم الارتكاب لو اطلع عليه العقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تعالى حكم
بحكم في شيء خاص فيتحيرون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم
المذكور في الشيء المماثل لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك الشيء كذا لاجل هذه العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن
الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت
لابي الحسن موسى عليه السلام ان قال فربما ورد علينا الشيء لم نر فيه عندك ولا عن ابائك شيء فننظر الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء
لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت
الحديث وتؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه عليه السلام وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله
اربعمائة حديث او اكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة
اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة
اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه السلام يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار انتهى
يعني ان تجويزهم للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمراد الله تعالى وتفصيل ذلك ان المقام
الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وامنائه والعقل
القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك
الحكم وعلمه وعمل به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لانه امر شائع ثم انه هنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها الشارع بخصوصها
منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن الاجماع الشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع
الذي يتبع الحكم كالغلبة والعادة والقراين التي يعتبرونها في باب ترجيح الظاهر على الاصل احد الاصلين المتمسك به على

الامر

الاخر والبينة والاقرار واليد للترخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله الواقعي
الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت للمعلوم للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن
الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في ان انسد باب العلم بالاحكام
الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي صنعه الشارع في جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم
كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والاصل ان مناط العمل انما هو تتبع الاحكام الوضعية من
الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمها سواء كان مظنون الاصابة او عدمها والمظنون العدم ومنها العمل على
اليقين الذي هو اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن
بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب
ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر ثم نقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة
الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه لان العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى
يقول ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليها جائز في الجملة وتعيين موضوعاتها انما هو تابع لراي المجتهد تخريجا وترجيحا
نقلية لا لاختصاصه بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد
دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع او الاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما على تسليمهما انما يدلان على جواز
العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل
مطلق وليس مقيدا بانه لاجل ان الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم
مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جعلا من باب الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل
منها الظن والشك مما يكذبه الوجدان بل العيان والادلة الاصولية لا تصيد الاخبار وكلام الاخباريين فلا النظر والاعتبار بل المستفاد
من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام لا الاخبار الظنية وكذا
من الاخبار والاراء مما يحصل من استنباط العمل بين الاصحاب الظن بانه مراد الامام ومذهبه لا من باب حصول خبر معارض لها وان عمل بها
من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل الظن كالقياس
على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام من خبر الواحد بالجملة فمرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن
بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق اثبات الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب
ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعكسه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن
بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان الظن والاول لا يرضى المجتهد بنفس الامر
حتى يحصل بسببه الجزم مع مجامعته مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم التي اخبرنا بانهما لا سبيل لهما
الى الحكم الشرعي حتى يتوهم امكان حصول الظن بهما فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل لهم في الاسباب والموضوعات كالقبلة و
دخول الوقت ونحو ذلك الا انه ليس فيها الآن والقبلة ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين
انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بل يدعون ان الاخبار
قطعية فحرموا العمل بالظن واوجبوا متابعة الاخبار وحرموا التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصوم وهذا كلام لا يفهمه
غيرهم فان دعوى قطعية الاخبار مما يعلم بطلانه بالبديهة وسنشير الى بعضها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد الا اني الان الا مع
ظنية دلالتها واختلاف الافهام واختلاف امارتها وتعارضها وعمل الناس على تلك الاخبار الا انا الظنون الاجتهادية لاختلاف

الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينهما ممنوع بل يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد
مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والاتية الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق عليه السلام لابان
بن تغلب افت وعليكم بفلان وفلان خذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة
من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الفج ومن اين يقع ترجمة
العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد ذكرنا بعض
كلماتهم في مسئلة التجزي ومخصص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد وكلمات اخوان الوقت اشرف من ان يحتاج الى ذكرها وذكر
الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار
المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها والخبير البصير
يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب **قانون** اختلفوا في
جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة **وهي** ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع
الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب نصب
الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصولية وهي الاعتقادات التي لا
تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس
ذلك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم
الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل
اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي للرعية ونحوهما فكما
لا بد للمكلف من الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد
الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال حضوره وظهوره او في حال غيبته المنقطعة
اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال
وان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف
بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى
اصحابهم في الاحكام مع مذاهب شركتنا مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب
ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل فيه وكذلك الظاهر ان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا
داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام
او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع
في خصوص ما علمه واما جواز الاخذ عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي في
الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كما لو اخبر عن رتبة الاجتهاد ليس من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير
مجتهد ففيهما خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت ومن هو ارفع درجة منه
ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فمحل التحقيق فيهما
ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وقد نبهنا

الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد لاحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كما ان غير الغافل اذا تفطن بوجوب القول بالخليفة بعد الرسول وتفطن للاختلاف وللزوم معرفة حال الامام انه لا بد من اتصافه بوصف ممتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاذه وغيرهما فهو مؤاخذ معاقب فكل ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه تبيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في تبيانه وتفصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع المطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك كما نعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام ونسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح والعبادات الصادرة منهم ان وافقوا الواقع في نفس الامر فلا قضاء عليهم لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكرنا من تفطن وتقصير فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء فيما لم يطابق الواقع ففيه اشكال وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا في قول مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم يأخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ننزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومراد من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد لا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه او معلمه ان العبادات والاحكام التي يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابواه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن بالغا مجتهدا لا مقلدا له فهل يقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع مع تسليم الكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل قابلا وازداد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفته فهو فهم من هؤلاء ابائه يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه الحالة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد من يحصل علمه من هذا لا علم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعالم لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم انه في هذه المرحلة ايضا ربما ظن ان المعتبر في هذه المرحلة هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون ولا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن ولا بد من تحصيل

القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان المراتب القاطعة انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه فلتلاحظ ما ذكرنا من تنويع القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام فهل تجد نفسك ترخصه في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس فقيها الا ان تقليده لا يجوز الا من غيره ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري او يتوقف العلامة على الاطلاق الحسن بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فان المجمع عليه لا يتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بالظن للمجتهد في الكل وهو في غيره متأمل وذلك لا يوجب العمل على الاخر وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا او احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مبحث الاصل الاستصحاب فراجع وتأمل ثم نتنزل هكذا الى ان نصل الى الطفل في اول البلوغ وما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد يجد لشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه وذلك اتيانا في ما ذكرنا عند تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم علم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب حدا كما هو مثل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه وامه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما يحسبه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه ولا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المراتب بالنسبة لمعلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل قوة الاستنباط فمدركه مواد الادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبراء الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع ولزوم التكليف بما لا يطاق لولا البقاء التكليف وسد باب العلم ونحو هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط الذي له وانه يجوز له الاستنباط ما لا بد منه بين المجتهد غيره والمتجزي وغيره فقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برأيه في كل واحد احد المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي يجوز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد وهكذا انتزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرى الكلية المأخوذة من الادلة المفيدة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرى الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع كما ان تشكيك المشككات يجتهد المقلد غير لائق بوجوب الاتباع بل يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا ابطال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في

تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن قرب من العوام اذا اشكل له
مشكك بان يقول انا مبالي بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فيزال
اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ح ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه استفرضه على حكم
فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في كتابه
الفلاني على خلاف ما ذكرت فيزول ظنه ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه وتفصيل
الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بينهم انا ان الظن في غير زمان حضور الامام صنفان مجتهد اما مقلد
له ومن لم يكن من احد صنفين فعبادته باطلة وان وافق الواقع يؤيد هذا المؤدى قولهم بان الجاهل صحة عبادته اذا وافق
في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذوريته
الجاهل وصحة عبادته اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود
لا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم
لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة وقصر
فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة
الذاهل عن معرفته من ما يفعله ابوه او امه وهو ما لا يحتمل البطلان وابطل الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا يخطر في خاطره
في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد معرفة المجتهد تقليده وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكفي
في من بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بخصوص ظنه بان هذا الشخص مجتهد يكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه
غير مجتهد هل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص
افضل من ذلك وعن احتمال الذي يكون ذلك الشخص في رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك
وبين ما نحن فيه بالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه له للرجوع اليه مثل هذا المقلد بتعيين
مجتهد واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسألوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة عليهم السلام اذا كانوا يسألونهم عمن ياخذ معالم دينهم كانوا
يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه
فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك فيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك
ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين راسا الغير المتفطنين لا دينهم ما بلغهم بدينهم
الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه
الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات واحتمالها بحيث يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا
بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة لتخلف الاجزاء والشرائط
وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرائطه عند النساء مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها
للاطفال في اول البلوغ للنساء وكثير من العوام وفيهم من زادوا بذلك الغافل بالمرة والعاجز عن ادراك
ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل
على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما
فهموه ولذلك لم تشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من تعرض كلماتهم

بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض
التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل
كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهمور وحرج لا فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا
بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى حصل في الخارج حصل
الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم
بوجوب المعرفة والتحصيل فيه وقصر واكتفى بظنه او بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم فلا بد من تقييد بعدم العلم
بتهيئة للصحة الفعل اقول لا مناص في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله ومن لم يرد
قصد التقرب لا يصح قصد الامتثال الا مع معرفته كون ذلك الفعل هو ما امر به الآمر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصده
التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان عبر هو لا مجرد
الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل مقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم
التجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن
كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بالعلم
ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك للعلم بوجوب التحصيل مع عدم علمه بان ذلك هو المامور به بل ولا
الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض
لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبره بشرط ان لا يتفطن
المكلف لوجوب التحصيل لا يحصل له العلم بذلك فيلزم اعتبار الموافقة فلا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف
بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا معنى محصل لموافقة نفس الامر الظاهر ان المراد منه هو حكم الله
الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله لو ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك
كله سيما المبين والمبنى له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان
يكون المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة ولم يفت
انه خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف ح مكلفا بشيء ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء
على النائم والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجب الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون
لخصوص الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المامور به مع المخالفة لا
يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان نفيه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انقاصها عما ركبها عليه الحكماء
الابدان وترتب خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب و
شرائطه ومنع شرائطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انا نقول في مؤدى ظنون المجتهد في
في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر او متعدد يجوز كلها بمقتضى تعدد الاداء او غير الموافق بغير الموافق
كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه سؤال الفرق بين المجتهد وغيرهما
الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد لم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف
ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بينا مع ان سيرة العرب لم يكونوا اكمل من الذي
علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلول بل سهوا انه موافق للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب

والعقاب في المدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدلية كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة
الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون
الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة بل يفضي الامر الى ارتفاع
جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل
لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان
يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح والذم
هدم لبنيان البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب
معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل القطع او الظن مع تقصيره اما الغافل فلا بد ان يختار في الشق
الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت جاهلا بوجوب معرفة الصلوة
بشرائطها واركانها بحيث يحصل القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في
الوقت فح معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس لتحصيل المعرفة من شرائطها بل هو واجب عليه على حدة
واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة ولعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرائط ويأتي بالصلوة
التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي موجبا للمدح والذم بانا
نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشئ عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل
نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شئ غير مستحق للذم والعقاب عليه
كونه مستحقا للمدح حتى يلزم ان يكون كل من لم يستحق العقاب على شئ يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله تعالى
الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه افضل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني
تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن
قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شئ الا بعد وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي التامة متساويان في العذاب
عن احدهما دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وفيه ترك الزنا قياس مع الفارق
فان ترك الزنا ليس موصليا بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع التكليف و
العقاب عما لا يعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم
وقوله ع وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوا اجمالا او تفصيلا
ولم يتفطنوا لوجوب معرفته وغفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح مسلم لا غبار فيه واما فيما علم اجمالا او
المعرفة فيه حصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض الافعال فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة
وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل
باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع مع حصول الظن بعدمها في بعض ومقتضاها الحصول
العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها اشتغال الذمة بشئ غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي وانقطاع
بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يتوقع نزول في
الامر ويدل على ذلك الاخبار روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله قال سالته عن امرأة تزوج

من فعل الصلوة في الوقت مع عدم تحصيل المعرفة للوقت وعدم ارادة الفعل في الوقت بالخصوص اذا كان ذلك بمحض الاتفاق انه ترك الطاعة الذي [illegible]
وما وجب عليه من الفعل فهو معاقب على ذلك مثل من ترك الامتثال وفعله في خارج الوقت [illegible] في ليلة ٧ رمضان المبارك من شهور ١٣٩[illegible]

وجلا

وجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر الذي هي فيه يصل اليها وتصل اليه فان عليها ما على
الزاني المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم
من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او
جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن عن ابراهيم بن هاشم عن ابي
عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها
الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن [illegible] قال
قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق
او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي قال فقال اذا علمت ان عليها
العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم بسند معتبر بعضها
عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا
مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شئ اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع انت ما سمعت الله يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي
عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء
حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره الا القبيح ما لقبيح عدة لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك
الاخبار مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله بان يكون جميع اعماله بدلالته اليه مثل ما ورد انه لا عمل الا
بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ونحوه الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان
هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل ما ذكره معتد والمراد بالخبر الاخير الدلالة الى
العمل على حسب فهم المكلف في كل اجزاء السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد بذلك على سبيل العموم لزم تكليف ما لا
في الغافل والجاهل راسا هو المختص لكل ما يمكن ان يسئل به من الفروع وما والاطلاع [illegible] لو سلم عمومها دلالتها الى
لا يعارض القطع احتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار
الا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية [illegible] فلا يامره الشارع
ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها لمخالفتها للدليل القطعي فيمن يتمكن من التحصيل
فنقول لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل التنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره في ترك السؤال حتى يفعل
صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وغافلا عن العلم بالتفصيل والاجمال
فالرواية دليل على جواز عمله بالتمرغ ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في
ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل لا لافادة التنديم والتوبيخ على الجاهل الغافل واما الحكايات الاخر فيظهر
الجواب عنها بملاحظة ذلك فان الاتفاق بانه مطابقة مورد الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجوب المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي [illegible] ان ظنهم ادى بهم الى هذا الاختيار باعتقاد
انه حكم الله مع تمكنهم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصادفوا الحكم حين هذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكان فيهم مرة
او [illegible] مثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما
من امير المؤمنين فتبرا واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرا وقتل الاخر فقال اما الذي تبرا فرجل فقيه في دينه واما الذي

دخل يتعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يتب كان جاهلا بوجوب التوبة وجه دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك
لعدم تفطنه وتحقيق المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون
فلد غيرهم من اهل التقليد في الاحكام الشرعية معاقبا ما ثوما مطلقا شطط من الكلام وكذلك ما لا بد منه من القول
بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي
لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا يجب علينا ما لم هذه
الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول بما غفلوا عما يلزمهم معرفته
في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنساء وضعفاء العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا
معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والزهاد في ابواب العرفاء والمسئلة عن مسائل
صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون في شيء
من احكامها على ظنهم بصحة من دون تحذر العالم لاجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا
لراي مجتهدهم ايضا فكيف يكن عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا امكن تحقق
الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور
العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد جدا اذ امر عليه مضافا الى ان عموم البلوى بينه اخر كما اشرنا اليه
في الروايات مثل صحيح ابي عبيدة ورواية بريد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفنا ان عليها التربص بعد الطلاق وزمانا
مجهولا لها مقداره حتى تحل للزوج فكيف يجوز لها التزوج باعتقادها انه لم اعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال
لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة ولذا
يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثيرا من النساء والعوام في غالب الاحكام
يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفنا ان الغفلة تحصل للعلماء الفضلاء
ايضا فالنزاع مشهور بين علمائنا والمحقق الاردبيلي موافقه لابد ان يكون فيمن حصل العلم بالاجمال وتفطن لوجوب
التحصيل لكن قصر في تحصيله عمل بمقتضى ما قالوه لم يكن اهلا للفتوى وحقيقا بالتقليد بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة
الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا
للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب معرفته فلا يجب تنبيه الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي
فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس
الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والآداب الاعمال لها آثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له
بسبب استعمالها قرب الى المبدأ ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك بحسب مع عباده مقتضيا فانهم لا ترى ان
الانبياء لم يقدروا في زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصا المكلفين في كل واحد من البلاد
وحكمة نعم اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه منذ جاء ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة
عليهم من قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار ما يصل فيه الى وجوه ويكفي بمقدار ما يبلغ فطنته الى كفايته
مع ذلك لو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عما به الخلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه
ارشاده فكذلك الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف
ولا يستلزم ذلك كون تارك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون من باب النهي

عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية اثر بذاته لتحصيل الكمال وما يعلمه ذلك المكلف بمقتضى
وسعه ان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع ان كان لا يخلو
عن اثر وثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حده ومن لا يأتي بتمام حده مع اشتراكهما
في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف بل انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن
لا نقول به وينتهي الكلام في هذا الى الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر
لذلك لا يوجب ظلما والا فالابدان لا يتفاوت حال المعصوم حال المؤمن لم يقصر في تحصيل الحق بحسب طاقته وهو كما ترى وتحقيق
هذا الكلام محل اخر ومنتهى الكلام فيه الى الخوض في مثل القدر وهو منهي عنه ومما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه والمقصود
من واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسئلة فقهية طبعية للكلام في مسئلة اصولية
ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان
الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام
مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيح زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك
صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي الفرق بين مثل المجنون فاقد الطهور والحايض والناسي والنائم حيث
يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط
فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط
غير مفقود وهو البلوغ والعقل لتكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب
سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحايض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم
الطهارة يمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف يدل على انه
شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لانه لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام
الشرعية فان الكلام في الاطاعة والامتثال على الظاهر كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر
ولهذا في العدد اخذ السلاح مع احتمال الفوات قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك للصحيح السالم الغافل المتفطن
للعبادة قبل الوقت من كان في نظر اهل العرف من المستعد لتعلق التكليف به ثم فانه يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم
والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يتوقف العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من بيعه
خاص فانه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم
ان تكليفه ليس الا ذلك الا ظنه كما يحصل ظنه به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه وان اتى به على ما فهم فخرج عن عهدة
تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا
ظهر لهما بعد الوقت خطأ ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما كما ان عدم مطابقة الواقع لا يضرهما فلا يضر بالجاهل ايضا
واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مأمورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مأمور بذلك
ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما
ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها مما هي العبادات كيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات
والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول بترتب الآثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها لا بتوقف
الترتيب بالعلم بان الشارع تعبدنا على ذلك فمرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية

لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواقع المسئلة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى العامل الجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستعادة وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية ثم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ونشير اجمالا الى ان المراد بالمتجزي عالم حصل ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه وبحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام الشرعية فقط مثل ان يحصل بتتبع الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء ومطلق الطهارة او الصلوة التي هي عمدتها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ادلة الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذا علم مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسئلة وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى التجزي في الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الانقضاء والاستكمال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه ملاحظة الاثر والمزاولة في العصور والكمال فيه لذلك التحصيل لكن غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل وفي الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية فيتجدد كل يوم شيئا والحاصل ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع اشبه بالمكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بانه كل ما يقدر جهله بحيث يتعلق بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيرها بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلية ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او وجود الدليل لاحتمال كونها القدرة الكاملة بل هو قريب الى الاعتبار لكونها ابعد الخطأ ولان العلة هي الضرورة ولاحتباس باب العلم اجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع ويبقى الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر بعد التامل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فحاصل الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا بل الظاهر من ادلته حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه خرج منه احكام العمل لا مع انسداد قولكم ان الضرورة ينفذ بفقدها وبه يرتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي شيء وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل لا عرض عريض بل لا يوجب مصداقا اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي

وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسط وكل من ارباب هذه الاراء يخطئ الاخر واختيار احد هذه الطرائق انما هو مسئلة اجتهادية فاين الجمع عليه القطعي القابل للنفي واعتبار الثابت من حجية كونه اجتهادا في الكل الا ان يدعى كون ذلك الجميع مجمعا عليه فيبقى افراد المجتهد المطلق في الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى [illegible] الا ان يرجع الى المجتهد المطلق كان احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن [illegible] التجزي لا يستلزم الحاصل المطلق وايضا هذا كله من الكلام في تكليف المتجزي هو ان يجري تكليفه في اعتبار الظن لا بالاحتياط الا بالنسبة الى نفسه فان احتمل ظن بان هذا الحكم في الواقع فهو لا يتعين الدليل له بان الحكم فاقدا المجتهد في الكل حتى يتوجه ما الضعف والاخر اقوى مع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له مما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون للكامل قوة في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست موجودة عنده فلا يحصل الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد الخطأ في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا دخل له لنا فيه وان اريد بالنسبة الى فرض كون المتجزي مستفرغا وسعه محيطا بالجميع مثل الاكثر فكذا لا يعني ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان اكثر الاعمال على قول المطلق من جهة العلية يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كذا لكن لا منع بين المطابقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد فهو حرام فاذا انفتح جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوز له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلت ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق ايضا والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع وجوب تقليده حتى على المتجزي اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع انه لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعد القول بالفصل ويؤيد التعيين انه نزل للتقليد انه اخذ ما لم يدرك نفعها منها امكن وموافقته لعموم ما دل على وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك مما يدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه اعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الظن الا بعد ادراك جميع المسائل لان العلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والحاكم اليه حيث قال عليه السلام ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول لولا ان ظاهر الروايتين هو العلم الخطاب للمشافهين وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكاليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفي بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة المعهودة يقوم مقام العالم فكذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى الاصل الذي هو حرمة العمل بالظن وتقدم الكلام فيه كما ذكرنا هنا في الاستدلال بالرواية ثم ثانيا نقول يمكن ان يدعى انه يظهر من التامل في سيرة الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم وتخصيصهم لاصحابهم في الاحكام بحسب تجزيهم في علومهم طريقة الجمع

بين مختلفات الاحاديث في استخراجهم الفروع عن الاصول ومع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ والنسيان والاشتباه انهم كانوا لا يحتملون الخطأ بعلمهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرائق وقد عوا انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال مجاز فهذا القول فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد او القول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة بعد الموجودين في زمان الغيبة في تسليمنا والاضطرار في هذا الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه بعد اجتماع المانعين بوجهين الاول لزوم الدور وقد قرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسألة ايضا في جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وقيل ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول لجواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسألة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسألة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسألة الاصولية واجتهاده الحاصل الاستدلال اليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاده في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره وجه الظن بالاستدلال عليها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسألة بدون ملاحظة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسألة جواز الاجتهاد في المتجزي جزء المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول او نفرض او لا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم لما كان علم الفقه متوقفا على معرفة مسائل اخرى غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في هذه المسألة الاصولية او مجتهد مطلق فيها وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول لجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز الاجتهاد في مسألة انه له الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسألة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسألة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية ليس متوقفا على جواز الاجتهاد في الفروع فجواز الاجتهاد في مسألة الاصول على الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه بان ذلك ثبت بالاجماع او الضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يتوقف جواز الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل تثبت بالضرورة فتأمل ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني تعلقا بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل اجتهادا في المسائل يتوقف على جواز اعماله بظنه الحاصل اجتهادا في مسألة جواز التجزي ويظهر جواز اعماله اذ جواز الاجتهاد في مسألة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل الظن فهو يتوقف على الظن الاخر ليس بدور فتعدد بتقرير هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجواز الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسألة الاصولية ليس لامتناع العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع هو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة علمه على ظنه والدليل الظني الدال على مسائله للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدل العلم بالظن وقيل ان الدليل

جتهاد به لا نا ندعي الاجماع على جواز العمل باجتهاده في نوع الجزئي وذلك نوع الجزء وجملة حجة من حيث انه ظن متعلق بالجزء لا من حيث انه ظن اجتهادي فلا تغفل وقد بينا وحققنا المقام في ذلك في رسالة منفردة سنذكره قوله فتدبر اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد هنا من ان الكلام هنا في كون ظن المجتهد المطلق حجة قطعيا من حيث انه مطلق في مقابل التجزي والالتفات الى الطريق بكونه عالما بقية الاصوليين والاخباريين او غير ذلك فالظن حاصل ... متقابلين

الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظن وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسألة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا تم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما ان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع من الدليل الظني الدال على جواز التجزي الذي هو مسألة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا تم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد بكليهما ايضا منفيا المغايرة ح ايضا الثانية حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر مرارا سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والفرض منع رجحان تقليده للمجتهد المطلق حتى يتوقف غاية الامر تساوي الامرين في الظن ومع رجحان احدهما فهو متعين ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك لا يتبين للمسائل المسؤول عنها عن ائمتهم حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقته لرأي ائمتهم كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة ما بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الثابت الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ماخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان المراد من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العرف من جهة افهامهم الثابتة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض فهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا بخصوص ظن المجتهد من حيث هو كما بينا لكنه في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فترك الى غيره ترجيح المرجوح فيحتمل اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقريرات ائمتهم ذلك يجوزون الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين الاخبار المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها العمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكل معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك غالبا عن لزوم معرفة العام والخاص وطرق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم واقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل القطع برضا ائمتهم بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة تثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقابل التجزي في الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة الاصولي والاخباري وغير ذلك ح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر من الاعصار من زماننا مترقيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة له لذلك فثابت متعين له بل لزوم ذلك وجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو مصداق الاجماع المصطلح كما حققناه في مبحثه ولا ينحصر الاجماع فيما كان المسألة مما يتداوله اصحاب الائمة ويسألون عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة بديهية العقل بعد ملاحظة الوسط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض عن تسليم ذلك وتعيينه لاجل

يتمسك على الدليل فليس بشيء لانه ليس بضروري لا يحتاج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير حجة لاختيار الاجتهاد المجتهد المطلق على التقليد لا بقيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا مطلقا او هو كان زي انه يرجح على تقليد المتلبس ان سلم فلا انه ترجيح على تقليد المجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري وأما الثاني فبامكان ان زيادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق **قانون** التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت هي منه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول انه عند العضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضد وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص منه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد فما له الى ان الاخذ بقول الغير في الاصول هو التقليد اصطلاحا على الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك معناه ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة رجحه من عنده انه مكلف به فيكون هو مثل تقليد المجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين لاخذ احدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الآخر من المجتهد من جهة الدليل بل اخذ رجما بالغيب بمظنة انه ايضا مثل العامي الآخر الذي اخذ منه الآخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده في نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يقم عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه لكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل كلامهم الا ان يقال اعتمدوا في التقليد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في كري وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجوز على العامي ان يسأل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم كما ادعى في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في كري بعد ما نقلنا عنه ويدل عليه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم

الماخوذة في الدليل في التجزي اذ لقائل ان يقول انه يتمكن من تقليد المجتهد المطلق وظنه اقوى من ظنه لكونه اقوى وابعد من الخطاء وغير ذلك فالضرورة تقدر بقدرها و اذا ارتفعت بسبب المجتهد المطلق فلم يعلم خروج التجزي عن عموم الحرمة فهي باقية على اصالة الحرمة واما البحث في ان هذا الكلام تام ام لا فغير مضر عما نحن بصدده بانه وهو اشكال المعترض فقد تم دعواه الاجماع بهذا المعنى وحصل له التخلص من النقض بذلك في التجزي ايضا وورود الاعتراض على المستدل

لا تعلمون

لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها وما يدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم ان الاجتهاد الذي لم يستهمل لا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او غالبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو لو تم ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استند اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح انه لا يجوز التقليد في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن يتمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبهة منها ويرد على الاول منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا مع تجويز الخطأ بذكر الدليل زائل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد نفسية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لا الكلام الذي تعب فيها ولسنا مطلوبين فيها الا بالدليل الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات متفرقة متشتتة واكثرها مبتلى على مدلول لا يخفيه محفوفة بالاختلافات واختلاف الامة لا يرجى في ادلة كثير منها ثم قال في كري بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في الشرع عن تنا عنها ايضا اقول و الظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص غيرهما كما ذكره مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الآحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليها فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان بحيث يحصل في ذلك للعامي فلا فرق بينه وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون بحيث لا يكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى آخره وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم فيها كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع ووجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها ولاجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي رجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه متوقف على جواز التقليد فيه وهو دوري ونظيره اورد على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل المقلد فيها يحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات وبجواز التقليد في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد يقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي يجب عليه الرجوع الى الاجتهاد كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة ويجيء الكلام في تمام المقام عند بياننا لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسألة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وقد مر ما حررناه في القانون السابق وما ذكرناه هنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة الجبلية الحاصلة في المراتب الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبه بمجالسة العلماء والاستماع منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن له لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في المسألة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابة وغيرهم ودليل الجواز مطلقا عموم قوله تعالى

فاسئلوا

فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وميزان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم
الكذب مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه بالاجماع خرج الغالب بالدليل وبقي الباقي
وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع الضيق واختصاص الحكم به اما
الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطأ في اجتهاد نفسه حين في اجتهاد من يقلده من وجهين اذ
احتمال الخطأ في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه ومما اجتهد لكلا
الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد لاحدهما اقوى من الاخر وما تفرع سمعت فيما سبق عدم
لزوم الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمل
واما تقليد الاعلم فهو نص لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم احتمال الخطأ في اجتهاده عند احتمال كون ما اجتهد فيه في الواقع مما
يكون اجتهاد الاعلم معيبا اجتهاد نفسه وثانيا ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل
الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل بنظره الظن باحد طرفي المسئلة اذ لما في ذلك موافقة راى المجتهد الاعلم
الاورع فقد تطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاده للمجتهد موافقا لمن جلي ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن
الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي وتبيان المسئلة في هذا المعنى باعتبار الماخذ وباعتبار
عمق السلوك عنده وباعتبار كونه من الامهات او من الفروع ونحو ذلك ومما يوجد بها في مرتبة التحصيل الزهد للمحصل ان
له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر حتى يوافق راى المجتهد الاعلم بصير معينا لاعتماد على نظره ولا يبعد العمل
مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل والفرق بين هذا والتساوي ان المجتهد في التساوي لا ينظر حق النظر
ولا يتأمل حق التأمل حتى يتم نظره باعتبار فائق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد
استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد فيها
المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة وبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم
ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول
ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ
المطلوب في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير عند ما لا يحصل له حصول الظن واليقين من قول
شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف انما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل
مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل
من قلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل الاذعان بحقيقته من قطع
او ظنا وان كان قد يحصل الظن لاجل الذي يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتنازع فيها
هنا المعين بها جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل النظر الا الظن بالظن
يجامع النظر بعد نفي التقليد في التفاصيل خصوصا في المسائل وان امكن حصول الاجماع فيمكن القول بعدم جواز
التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص والتفصيل
وان كان معنى يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فمحل النزاع فيه انه هل يجب عليه
الاستدلال المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي في اواخر الكلام عدم جواز التقليد في
الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل

باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تأمل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد مطلقا كما
او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول
بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية
بالذات والنظر قد يحصل اليقين وقد يحصل الظن وقد لا يحصل شيء منهما كالمسائل المرددة فيهما المتوقف عنهما فيرجع
الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل الظن واذا حصل الظن
فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما
المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن
والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لا يحصل الظن في الفروع بقرينة القرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع فمرجع القول
بوجوب تحصيل العلم في الاصول وجوب النظر حتى يحصل العلم بالاطلاق الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر
في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل فلم يؤد النظر حقه ولم يخل النفس عن الشوائب وهو في المسائل الخلافية
في غاية الصعوبة ودعوى كون كل مخطئ في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد
الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين لا يجوز ان لا يؤاخذ
احدهما بمخالفته لنفس الامر في الفروع كذا المجتهدين المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول
والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم او اللغو والعبث وقد نصبه
تصريحا بانه اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما
ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ آثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمنا فانما نسلمه في المجتهد الكامل
المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه ثم نعم لو فصل احد وقال نبدل ذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او
ذلك مع حده او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه حصول
لزوم اصابة الحق لنفس الامر اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغيرها
فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالنص من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت النص وحجيته بما ليس اختلافا فانه
كان في مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما
اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما مبلغان عن الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله
فاذا جاز ان يكتفى فيما يبلغانه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم
لا يجوز ان يكتفى في اصل التعيين اذ حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد في كل زمان الا
ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه
اليقين خارج عن الفروع سيظهر من الكلام قد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في الاصول الدين واحد فكذلك الاصل
في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاختفاء الحق واهله
لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي والامام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وبيان
الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى العباد مقصود نعم ان تعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ وتكلم
قوم بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد المقصود لم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ آثم لا

الله تعالى اراد منه شيئا آخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب او شبهاته في فهم ما شافهه
النبي بالخطاب بليته او معتقد اثمه لا يكون في فلته في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب
مناطا للفروع مع قابلية لوجوه الدلالة وتفاوت فهما المخاطبين بسببه دليل على رضائه بما يظنه اليه المخاطب
ولا يوجب عليه نيلا الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ لخلاف العقول
في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره من منكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله
على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد وانكار ان
المخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا ولكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف نظر
وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجاذبة لاختيار الطرق قد
يخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطا من
دقايق معايب النفس والاطفال في اوائل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الاباء والامهات مما يوجب التبطء عن البلوغ الى
الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب اثباته غالبا على العلماء المرتاضين الذين يحسبون انهم خلعوا هذه الطريقة عن انفسهم
فضلا عمن دونهم وكل الكلام في تحليل معائب النفس حب مكاره الدقيقة التي استقل بها وعدها عن مكافحة الخصوم
تقيدة بحوق لتضعضع عن درجات العلو فان لهذه المعائب دركات تحت دركات لا ينانج منها كل احد درجات التصعد
وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا
يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لاحد من الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون بينهما
نهاية العمر فكيف يتوقف بطلان العقايد على اتمام الكاملة الناشي في غالب اعمارهم بل الظاهر انه من الحكم الله ودارفة بل العدل قطعي
من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق له قال الشهيد في القواعد للرياء اقسام جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي
انما يطلع عليه اولو المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم طلب الغزو وتاقت نفسه اليه تفقدها فاذا هو يحب المدح
بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد
الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته
الى آخر ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيفاء عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو
لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المناص من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامية وجعلوا يتظاهرون بالامور
المرذولة بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك
الى اكتساب المنازل وانت خبير بان كل ذلك معصية مخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل
والشرع فترخيص الشارع لاكل اللحم بل الامر مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجاتها
التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة فما يقتضيه دقيق النظر منا
غير ما اقتضته الانظار الجلية فنستعين بالله على الهداية للحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل
في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع
قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع وجود وهذا القول بعد الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر ان
القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا
حصل الجزم ويكتفى بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بتفاصيله الخاص المسمى باليقين في

الاصطلاح

الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام
الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله ثم ان تحصيل العقايد
الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع
اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول
الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد
في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا هو مختص بالذين
زال غفلتهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي من قوله
الى اشتراط القطع يرجع الكلام بعين الكلام في جواز التقليد ومذاهب التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد
الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين
زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر
فانه يثبت ولا بالنظر في قول المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم من ذلك نادر واما الجزم الحاصل
لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهد الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين في الاعتقاد
بقول آبائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا او علمائهم المجتهدين مع عدم المعرفة بان المجتهدين هم
المستحقون للاعتقاد لا غير فالظاهر انه خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع
ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد لا انه يفهم من لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول
من لم يأخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن باحد فيشمل ما نحن فيه فحينئذ يحتمل القسم الثالث لصورتين
احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان
لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تأملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين
آبائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية
والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد آبائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فنقول المراد من تقليدهم
هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم وخطاب النظر لهؤلاء
اذا خلت نفوسهم عن المشاب وغفلة عن الشكوك والشبهات الى عرض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليها في الكلام
في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق انه لا
لوجوب النظر مستظهرا لان المكلف ح غافل عن الوجوب ما الغرض ويحسب اعتماده على مثل ذلك انه معرفة كماله واما من
سمع انه يلزم عليه النظر تفصيلا او ان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير
مع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون
والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر آثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه آثم غير معذور
وليس من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا
التقليد والثاني لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر مطرح مرتبه وله لعب آخر ولم
يجد شيئا في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليه تحصيله بل
يزيد هذا الشخص في اذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة ما من

خالفيه وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لابد ان يلاحظ ثم يختار مذهبا لا ما نيته يدخل في ذهنه ان هذا العالم
المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم اخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد
وهذا المذهب مما لا ياتيه الباطل ابدا فيقتصر في النظر ويسلم فيه فهذا ايضا مثل الشاك في الغفلة عن حقيقة الكل
والظاهر انهم معذورون في ترك الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا ينافي ما في الحكم
بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين و
الشيعة خروج عن العدل وذلك لانه في الدنيا ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم فالنجاسة
فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير لا تعذيب لهم بالتقصير كالكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار قبل
التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا يتوان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه ان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم
هم المسلمون ولا هم يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يتعينون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب بنجاسة
دمائنا واعراضنا بوجب الظلم من الله واما كون جاهل هذه العقيدة مهينا عند الله فهو من تابع هذا الاستعدادات
كنجاسة الكلب ويرجع الى سر القدر المنهي عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس ظلما لهم فوق
حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما
جهادهم وقتالهم فانما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه وان لم يتفطن لذلك بل حسب ان الكون مع
الباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفع
الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم في فالفرق بين مقلدي المسلمين ومقلدي الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب بالجملة
فقاعدة العدل بمقتضى الادلة الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار
فلا ينافي منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا امر جوري لا يمكن حصوله الا مع
التنبيه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين للايمان بما عدا الايمان من شانه الايمان ادنى عدم الملكة بالنسبة الى مرتبة الادراك
من كليهما فالمراد من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او
يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في الاول دون
الثاني فغاية الامر انهم ما اسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل فهمها منهم الا في الايات والاخبار وتفصيل
الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا والثاني ملحق بالبهائم كالمجانين ولا يتعلق
بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد البحر مسلما او
عارفا ويدخله ملاحظة حال غير المتدينين او متدينا بدين او مذهب مثل ابيه او امه او استاده وعلى اي التقديرين فاما ان يحصل من
بموته معقلة يطمئن بها او يحصل ظن بطريقه او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف في شيء اخر عن العقلين
وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمئنانا من جهة حسن ظنه بابيه وامه لا فرق في ذلك بين ما صادف الحق او عدمه في محل العقائد الا ام
وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لعدم تكليف الغافل لا ينبغي النزاع في ذلك
والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للفكر
في بطلان طريقتهم فهو كل فضلاء الفرق المختلفة في الاسلام وشعب طرائقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع
من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم انه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع غيره تنبيها على ذلك
حتى كبر فلا اثم عليه ولا مواخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع عن غيره المنع عن اعتقاد ذلك يجب تحصيل الازالة النزاع

يجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لان اطمئنانه الحاصل هل هو يقيني في نفس الامر
بمعنى عدم قبول التشكيك لو صار فيه مشككا او لم يتفطن لذلك فلا يضر في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صار فيه شكا
انما الكلام بعد زوال الاطمئنان فاما ان يبقى له الظن او يحصل الشك مع معرفته انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة — ثم بعد زوال الاطمئنان
وتفطن انه لم يحصل له الاطمئنان فان امكن حصول الاطمئنان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل عن الاول فكالاول والا
فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل له الاطمئنان فالذي يحصل الاطمئنان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر
الاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد زوال
الاطمئنان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على
ذلك الشخص لان النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى شخص فان من تولد من بين ابوين صار مرتين سنيا او
او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمئنان الذي يحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله
بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي نظر فيها وقد يحصل ظن بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل القطع فح فهل
يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمئنان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس ويكفي الاكتفاء
بالظن والظاهر انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيها مع امكان النظر والاجتهاد واحتمال حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا
الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة بما هو حق في
المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمئنان وزوال الخوف عن المواخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع وحصل لنا العجز
عن المزيد عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما عمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فانا اذا فرضنا ان ناظرا في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد تمام الوسع حصل له ظن باحد الطرفين
ولم يمكن تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن ولا يجب تحصيل اليقين والشيمة الانصاف وترك العصبية لا يابى عن هذا الكلام
وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم
اكفر الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مأولة بما لا
المطابق لا ائمتهم ورأى ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يقرون على الاتباع وادلة الشيعة
منكرة الرواة او ليد مقطوعة الاطراف متروكة مواضع الدلالة اذا بذل جهده لم يحصل الا الظن باحد الطرفين فكيف
يقال انه مكلف بالعلم او تو ترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب احتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو
لا ينافي لزوم متابعته لما قد حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى
للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصل كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مسائل المعارف لا في كلها ولا في
تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة في العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع في هذه الصورة
وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وانه لا يفرق بين كون النظر
اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل تام حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل
الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي ياتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والفرق بينهما على
مصطلح ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه
لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما يجيء او اذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمئنان الحاصل او الامر اي طريق حصل
وجوب الجاهل الى الفحص والتقليد بالمعنى الاول اعني ما ثبت للتقليد في الفروع اذا انحصل النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا

من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما مر في محله فالمختار ان هو ان عند التفطن
في اول الامر من زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة
الابدية الا بها فانه لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفى بالظن للزوم التكليف بالمحال لولا
وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما الزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد
يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك اكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل لانهم كانوا جازمين فاذا جاز زوال
المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ماذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق فانه لا
يخ عن اشكال بل لا يبعد التفصيل فان المدار انما هو على الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقيقة المعاد وعدم
المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بها اذ دوران
الامر بين البينين في الوصيين مثلا الا ان يق نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة
الثبات وعدم الزوال وتوهمه انما يمنع وجوبا ولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي
بعضهم بشبه اليقين دائما فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول لحكمة لبيانه لا مكان عناده هذا حال القسم الاول واما الثاني
الثالث اعني ما يحصل الظن او بقي متردد ابعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا في القسم الاول من ان الخوف فيه
ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان مع علم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب
تمهيد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم
وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة
الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة
التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح
اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مط هل يلزم المطابقة للواقع او لا وقد مر الكلام في كثير من هذه
الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة
فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بل البحث
في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فلان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم معرفة
الاشياء بالذات ولا يقولون بالشريعة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقة اثباته في العقل وطريقه
ان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره فهذا
العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسانه ولم يذعن بكونه منعما لم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك
النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقا في نعم العظام يجوز ان المنعم بها اراد منه الشكر عليها وان لم
يشكر فيسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب لقاعدة وهو دليل على ذلك
فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته
فيشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل
المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام
في المقام الثالث فلعل من تعبير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لا ان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف ولا
يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته

لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك انما يحصل لبعض الناس في بعض
فلا وجه للاطلاق فكم من قلد محقا وجزم به واطمئن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول
الخوف فقد يزول بما ظن انه اشكره على حسب ما ظن كما ان من قلد مبطلا واطمئن وجزم لم يحصل خوف فاصلا بتركه والجواب
عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مط ولا نبالي من الاطلاق كلام العلماء مثل العلامة في الباب
الحادي عشر وغيره على ذلك اذ اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول
الخوف مط مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير
ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك الا استلزامه
الى كما يجيء الا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا من
التفصيل واعتراض الاشاعرة على هذا الدليل لا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا اليه سابقا وحقق
في محله ثانيا بان العقل والنقل يدل على خلافه اما النقل فقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب
عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما تعود الى
المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال
للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب
حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد ثبتنا في محله بل نحن لا نحتاج في
اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على
المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها لكن لا نم توقفها
على النظر لحصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان
المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر
والتعليم والالهام قبل المعرفة فليس شيء منها مقدورا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات
شاقة ومخاطرات كثيرة بل ما يفي بها العمر ورابعا بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققنا في محله واما
المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم بتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى
ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف
على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم لافحامهم كما
سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا
الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك
وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة ففي جعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر
فالاظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق
والتفصيل المتقدم مما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه هو مستلزم
الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ابتداء من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهي وجوه الاول الايات الواردة في منع
التقليد وما مثلها مما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وانما امركم بالسوء
والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما

الدليل الاول ... [illegible]

الاصوات

الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة
من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم
هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني
من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفرع بالدليل بقي الباقي وفي مثل الايات الدالة
خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا
ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك
من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم
مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية [illegible]
في صدد المنع لا يأبى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا
او اتم عليه الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي لا يحصل له الاطمينان
ولو بتقليد غير من حسن ظنه به الذي حصل له الظن بطرقه لا يمكنه تحصيل اليقين معاقبون على ذلك ثم ان هذه الايات
وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوعة بل المفهوم المسلم العرفي
واللغوي هو الجزم وعدم الزوال تقديرهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر
ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك
والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور والتصديق بانواعه من
الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق
الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات والاعتقاد في بعض اخر وقد يطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة
بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معنى العرفي واللغوي وهو بعينه
ثم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني ازالة الا الجزم المطابق
بل مطلق الجزم فيزيد اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه
الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غايته ما تفيده انها حقيقة في الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع
باعتراف المستدل بل لا يبقى هنا اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما ولعل التخصيص الكلام
في الظن الحاصل من غير الظن الحاصل من اصل الحقيقة الحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا
يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا الظن
والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل
هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف
وسد باب العلم لو لم نعمل به فهكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا
لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفي بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية والاشتراك بينه وبين
تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما اذ غاية من العقايد لكن هذا انما يثبت [illegible]
لا انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو ايضا لا ينقضي كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع

وان اكتفوا

وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام الذي يترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلنا التكليف ثابت في الجملة
والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات مدفوع بان القدر المسلم
هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم لكنه لا يحصل البراءة منه الا
بتحصيل اليقين فلم لا يجوز كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك
بالادلة الشرعية الظنية لاثبات الاجمال المسئلة من غير ان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين
الغافلين وارائة طريقهم كما سنشير اليه وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الايات فالمراد ترك
العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتها بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين
المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك ثم لا يبعد ويشهد
به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما
علمنا فقبله بعد حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين
بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر
وان لم يمكن تحصيله فالذي يعمل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك
وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف
عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الايات لا يظهر له ازيد من النهي عن
العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مثلا
لا بانهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابرهيم مع قومه حيث قال بل
فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه و
انصروا الهتكم نعم بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا ما مر من الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد
ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو ان سلم اوقفنا فلم
الامر وليس عليهما شيء ثم ان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال
للدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الشارع مستلزم للدور والمتكلم عن ذلك اما
يجعل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان
ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهد لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله [illegible]
اليقين وتنبيها لهم في تلك المطالب كما ان في كلام ائمتنا ويمكن ذلك في العلم لانفسهم في العمل والتبليغ والارشاد اذ المكلفون
يختلفون مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكر ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا ان
عقله لم ينبهه على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا
الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان
مامورا بالعلم فالامة اولى ان يجب عليهم من باب التاسي اجيب عنه بمنع دلالته على الوجوب لجواز كونه للندب وقصور افهام الامة ومنع وجوب
كل ما يجب عليه فان المنع مما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما يأتيه به
واجبا او ندبا وان كان مندوبا كما يثبت في علم الاصول لكونه من خواصه خلاف الظاهر يحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى
دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان تعلن ظاهر الاية وملاحظة شانه ووقت نزول الاية انه لم يكن لعدم علمه اولا

عليه

٣٥١ عليه كلها شاهدة على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس مما يحصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر
من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاب له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلموا ان الالف كذا والبا
كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل وكذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد فلا يتوقف في الجواب على انه من باب
اياك اعني واسمعي يا جارة فيمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته
وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا
يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر الثالث

من الادلة الثالث

انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون
مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم و
قدمه اذ المفروض ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او
نظريا والاول باطل جزما والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا اقول صرح بهذا الاجماع العضدي قال
ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلاثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي
عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة
والمعاد بالدليل لا بالتقليد ولا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منها خرج عن ربقة المؤمنين واستحق
العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه
عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي منها حجية قول
المعصوم ومعرفته مستلزم لذلك وقد يمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم فان الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد في الاستدلال
بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع بان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهد المناظر للعلم بالمسئلة لا
لتفهيم الحال في وجوب تبليغ ذلك بتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير اليه ثم يرد الاشكال
على هذه الدعوى اذ دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف لقاطبة المكلفين مع عسره او لا بل من المشاهد انه
انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكلما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او مؤول بالجزم او العقد المستقر بين الظن
الجزم فيكتفي به بينها لقاطبة المكلفين فهذا لا يخفى على من له ادنى تامل في كثير من المسائل مع خلو نفسه عن الشوائب
انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب فيما لم يستدل به على الوجوب فلا اثبات على العموم مع عدم
والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا في جميع الاحوال فيما يستلزم تحصيله العسر والحرج غاية ما ثبت دلالة
الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرنا في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك
يندفع القول بان اشتغال الذمة بالعقد المستقر يقيني ولا يتيقن البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة
في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي
في بعض الرسائل المنسوبة اليه المنقول عن فصوله وكلام المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما ونور
من شيخنا المحقق البهائي حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم ممن صرح بكفاية الظن العلامة اعلى
ويظهر من العلامة في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما
عنه في مباحث الاخبار وبالجملة اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف مع دعوى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم التام

الان يكون مرادهم من وجوب المعرفة وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا في التقليد في ٣٥٢
الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعمى على تحصيل بحيث
يطمئن النفس اليه بحيث يحصل ظنه بعدم الخلاف ولا تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول فح
فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا بما
يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا خوف له من مقتضى ذلك
الطرف فكيف كان فهذه الدعوى مما عليه نص لا بد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اعتقده وبغير من لا يتمكن من
تحصيل القطع اما لمانع لزم النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام العلامة في الباب
الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله مما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققنا في
محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والا فغاية الامر الحكم بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا
دليل عليه بل مطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك اذا اذعن بمعرفتها بدون الاستدلال ليوجب ذلك
يعامل معهم معاملة المسلمين انهم يذعنوا بها في الباطن ايضا وان علمنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن
له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى
الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصول العلم من التقليد منع حصوله
من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل الركون الى عارف فهو مم كما اشرنا
وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه
صدق المخبر ايضا لعين ما ذكره ولا ينحصر الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين
الاجتهاد والتقليد المصطلح **الرابع** الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن

من الادلة الرابع

مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار
الا بتحصيل اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان في ذلك فهو في مقابل الشك
مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد بالقلب وهو واضح **الخامس** ما رواه في الكافي عن ابي الحسن ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك

من الادلة الخامس

فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول
امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها
وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد
فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها
الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث
من يقبل اعتقاده بدينه ويجعله وسيلة الى ربه وحبب الى نفسه مواده ومخالفته الاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر
من يقول بلسانه تبعا للناس لا ليس في قلبه شيء ولا اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان
والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني
مع عدم الجزم عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التقية طبقه على الاخذ بالتقليد سنده
بتثبيت الله فان التثبيت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المستقر بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان
دعائه اسلامه على هداية الله والثاني على متابعة الناس من غير اجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل

جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى امر اخر واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه
التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار
باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فالاولى ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو
الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتخلي من الاخلاق
الكريمة والتحلي على الاخلاق الذميمة هذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما
يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب منه عنهما ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه
المعاني او حقيقة في بعضها مجاز في الاخر ولكل منهما ثمرة مثل ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول
درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية
النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك لكن لا حظ لهم في الاخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع
الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغائره باجتناب الكبائر اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا ومرحوما واما
من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين من المتكلمين
والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة
ويترك الكباير ويأتي بالفرايض التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد العقايد الحقة من دون عمل وهذا هو طلاق اكثر الامامية
وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والموارث
ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى
الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه الظاهر
بالكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به المعنى
اذا تمهد هذا فنقول لو اراد المستدل بقوله انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم لكانوا ينظرون في
معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا يريد بالدليل
الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان ادعيتم الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام
الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان
اردتم ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعكم اذ من البين
المعلوم عند البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان طريقته في بدء الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليستقوى
شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين وينكح معهم
ويوادّهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صلى الله عليه وآله كان يرضى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى
حصول شوكة الاسلام ثم يكلمه بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل الاكتفاء لارادة مثل المعنى
بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال **الثالث** قولهم عليكم بدين العجائز ولا ريب ان
دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظ على يدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه بل
قيل انه من كلام سفيان الثوري والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو ما كان دلالة على كف
التدريج كما لا خفاء اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك الهادي للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد تبعه
الفاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي خلقكم

بجوازه وتأمل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور وقد تقدم ذكره في تقرير وجوه وجهها بناء على القول بنفي الحكم العقلي
كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله اذ من لا
يعرف الله تعالى لا يعلم ايجابه ولا معرفته كما هو موقوف على وجوب النظر في معرفة الله المفروض والجواب ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي
كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيان ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب ثابت
بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا لكونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لانه جزئي مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسول
وهذا دور اقول فيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق
الرسول فان المفروض ان وجوبه شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق
على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقول لو وجب النظر لكان
وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا الزم منه الدور وهو مح فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا واما
يستلزم ثبوته انتفائه فهو مح فهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يتوقف تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان
بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول لان العلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له
ووجوب النظر في معجزاته ثابت بالشرع ايضا اما لانه جزئي مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسول
ولا يثبت لك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله
الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب
النظر في معرفة الله تعالى نظري موقوف على النظر في دليله اذ ذلك هو نظر اخر فيجب ذلك النظر وجوبه موقوف على وجوب النظر
معرفة الله تعالى اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير مبتن على نفي حكم العقل
راسا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال لان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على
وجوب الاستدلال في معرفة الله لكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال
بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال
في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد بعد النظر في ذلك فما يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالنبوت
على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر **الثاني** انه صلى الله عليه وآله كان
يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم
لنقل الينا لقضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق
واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق
الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل البحث الاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن
التقليد ولزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه فيما بعد اما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح
وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي مجرد
حصول العلم بل لا بد من عقد القلب عليه مقتضاه وجعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا
يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت
به انفسهم كما نطق به الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والجوارح لعنهم الله فانهم جعلوه فعل

جميع الواجبات

كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل لله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سلمنا عليكم بدين العجائز اقول المناسب للمقام الحكاية
الاولى سلمنا انها متواترة لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لعدم تدبره
العجائز على الاستدلال سيما مع ما سبق من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان
ما فهم من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا جنس لجمع العموم نظير قول عمر كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال فحينئذ اكثرهن او بعضهن على الاستدلال لا ينافي افتقار بعضهن الكلام في معنى
كانه عليكم حيث اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا ينافي الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى نقول ان المراد الاخذ
بالاستدلال لا التقليد ثانيا على المدلول به والذي يخالجني في وجه ثانيا الاول ان عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته
العجوزة فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من توقف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها
والثاني الاولى والانسب الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان وهو الاستدلال
بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل
بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء اصالة على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصوفون
لها استدلالا لامر الحق الى الحق لان محققي المتصوفة لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضات
والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصوفون لا تتم بالاستدلال كما صرح بعض متاخريهم لو فرض تسليم
مقدماته فانما هو مما يتصل اليه بعد اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف
بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة
الشرع لم يدل عليها اية ولا خبر واما قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين ولها الثاني الى الاستدلال من الاثار الى المؤثر كما هو طريقة الجمهور بل
الشهود واخر ما يعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي
دعا اليها سوء فهمهم بانهام فهواهم بل الظاهر من الاية انهما على نسق واحد كليهما بيانا باستنفهاما عدم الكفاية فانه
مستانف في باب تاكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول الخ بمعنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل
قول امير المؤمنين يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما فيحتمل معنيين احدهما
ان الظهور الاجمالي الذي حصل في فطرتنا مثل فطرة البهائم صار سببا للتوجه الى معرفتك الى ان عرفناك بالاستدلال باثار
او ان خلقك ايانا وايجادك اياها وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة يجري الى وادي الفكر صار
سببا للمعرفة اياك فنسبة بعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير اليه انها في الجملة والاتفاق
هو الثاني ومرجع ماله الى الاستدلال لا العجوز الرابع انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج على اصحابه فراهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ع اذا
ذكر القدر فامسكوا والجواب ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدال مراء حراما وقد يكون في الاباطيل
بحيث فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في ذكر حكمة في فعل مفسدة مثل ان الكفار في بدء الاسلام اذا كانوا يحضرون المسلمين بسبب
المسائل يجادلون كان بحثهم مظنة ان يتوهم هؤلاء بعدم استقرار دينهم بدعوتنا اليه ونحو ذلك واما النهي عن الخوض
في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف لحقائق القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا وسر الله
مما لا يبلغه عقولنا بالنظر والكلام فيه من قبيل تعليق لا يتوان ذلك النهي يرجع الى معرفة الله تعالى بصفاتها الذاتية والفعلية في الامر فيه

البحث الرابع

ذاتيين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتميز بين الحق والباطل واختيار
النفي والاثبات انما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما بقيام البرهان
على حقيقة احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين والضدين ولا يضر عدم الاقتدار على ابطال دليل
الاخر لاحتمال عجز العقل عن ادراك الغرائب الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل
شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا
بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق
وغير ذلك مما يدل عليه الكتاب والسنة فلا يضر العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة
فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المعذب ولزوم الالم والكسب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور
القبح منه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلمنا تقاصر لنا في وجه حكمة خلقه لم يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم
فيكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى كما ورد في الحديث ان موسى ع قال الهي ارني عدلك تحقيق ما مر ان
في جنب عين على طريق فنزل فارس فاستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي فاخذه وذهب ثم جاء اعمى
فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وحز راسه فقال موسى الهي ضاق صدري وانت عادل فقال
يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابا الصبي الف دينار عند الفارس فاخذ منه اياه فقد اوصل كل حق
حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك الحكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك
حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم
جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي ص واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي
وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو
اليقينيات في القران الكريم مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء المتقدمين وامر نبينا به فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
وغير ذلك من الايات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسيما من رواه اصحاب ائمتنا في مباحثهم مع الزنادقة وامرهم اصحابهم
بذلك مع ان اصحاب النبي ص كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات فكان يكفيهم رؤيته ودوية
احوال الرواة سيما مع قلة الشبهات عندهم وطرو التشكيكات التي حصلت بعد ما بينهم ان ارادوا تدوين الادلة والابواب على ما في
الكتب الكلامية بدعة فمسلم لكن الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه
من الدين لا الاهتمام والجهد في تدبر علوم الدين وضبط العقايد اللازمة وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات القاصرين
المضلين بل هو عين العبادة والطاعة ان سميته بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدم ماضية على
القول بوجوب النظر شرعا والاولى رد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية
التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي وكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني
فمثلا القائل بان وجوب معرفة الله عقلي ووجوب شكر المنعم ازالة الخوف انه يقتضي معرفة المنعم بدليل اشتراط القطع
او الاجتهاد لان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد بدليل
القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع دال بوجوب المعرفة ثم ان القائل منهم بوجوب النظر والعلم استدل
بمثل فانظر واعلم انه لا اله الا الله والقائل بكفاية الظن والتقليد استدل بمثل هذه الادلة فالاولى في مقام الترجيح وجوب
المعرفة بالنظر او غيره بعد ثبوت الشرع يحتج عليكم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخر بل اللهم الا ان يكون المراد تمهيد الادلة

البحث الخامس

تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما في عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة
انما تنفع بعد ثبوت الاسناد ولا تنفع للكافرين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمها
الى القول بعدم الفرق وانه هذا الاسناد لا ياتي بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظر المجتهد ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم
اذا ادوا هذا الطريق في مسئلة جواز التقليد عندنا لان تحقيقه عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل اذا
ثبت بعض النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله يورد
على ما حققناه ان مقام الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك لان هذا يستلزم صحة طريق اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم
كونهم اثمين كما ذكرناه في القانون الثابت في حكم الفروع وجه الدفع يظهر مما بيناه ثم فان الاستكمال امر مقصود لله
ولم يكتف تعالى عن العباد بعد كونهم معذبين لا بقليل من الخير والعيض بل اراد منهم الكمال وفيها العرفان لكل احب
استعدادات العباد بعد تحقيق الحال وانما المجتهد الامر بالمعروف فانهم بما حققوه فيحصل لهم بذلك تنبيه يتفطنون
ح انغماضهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم طريقة التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكل طريقة النظر ربما كان
من جملة الطلبة قد حصلوا افراد العلم وبطول فهم هذه الادلة التي يتداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون اليهم تلك
الادلة ليتفكروا فيها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ فائدة ذكرنا لزوم تلك المسائل الكلامية التي من توابع الاصول
وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة يكفي التنبيه له بان يقول له المكلف لا تكتف بتقليد ابيك امك وراجع الى عقلك فان محض
التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يكثر التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد
على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا فقس مراتب المكلفين ومراتب تنبيهها ويختلف التكليف بالنسبة
الى اختلاف طبقاتهم بذلك يختلف تكاليفهم في نفس العقايد ايضا وهذا امر واضح لنكاتات التي كان يكتفي عن الاعراب
بالشهادتين لاجلها ان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل انما هو بمعنى التجرد وعينية الصفات وكونه تعالى
جسما ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهوم للعوام ونحو ذلك في اول التكليف لكل
واحد مما لا يصح لا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكل الحال في كيفية تحصيلها وبالادلة
التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد حتى تمام الكلام **السادس** ان الشبهات في الاصول كثيرة والمظنة
الوقوع في الشبهة هو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لمجتهد ذلك
التقليد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور ومع انه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد
ان هذا ابدا ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته مما يحصل بالاجتهاد
او بالتقليد فيعود الاشكال والكلام ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام
الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك بصيرتكليفهم في ذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم في ذلك انما
في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد غالوا في مسلمات الشرع من حدوث العالم
ومع كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاجين واماكن الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحقق امثال ذلك
فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم والاستحالة الخرق والالتيام مخوف لا يوجب العذاب فان وجب فليس لاعتقادهما
فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذا المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي
على خلافه ما بينا ثم ان من حصل له مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما
تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول انتج واجد الشبهة متنبه للاشكال لا انه مظنة للشبهة وح نقول ان كان

ومخالفتهم انما هو على ما علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع
اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مرادا بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلابد
من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمال الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به وان لم يحصل اليقين
بما قالوه فمدلول الشرع ان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن
الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه فهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان
هذا مقتضى ظاهر الشرع حتى تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا
القبيل منع الشارع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام وللطلبة القاصرين عن مباحثة
علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام فيما بقي اطمينان المكلف بحاله مع تزلزله فكيف
بالمنع عن النظر **السابع** ان الاصول اغمض من الفروع وابعد لانها منشاها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى و
هذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهد المناظرين ويصير اختيار المذهب بمنزلة الحجة يتمسك بها لعل
امرهم بمقتضى ما راوه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلف ويثبت التكليف به من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل
الاغمضية في عروق مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها النظر والتدقيق والتنقيب بعد حصول الشبهة
وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك مستعدا له حراسة للدين المبين وانما الاعتراف بالجاحدين والمبطلين لا مدخلية لها
فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محددة يحصل لمن صرف بره قليلا من الزمان وان لم
يقم دليل على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبنية على ادلة ظنية متخالفة
لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر واغلبها فيها عند الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان ولذا
جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين
تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدمة على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهم من وساوس الخناس الذي يوسوس في
صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانها من مقدمات الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا
لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه الشرعي عليها نعم قد يصير موجبا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البدع عن صاحبها
القريب الندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او تسعين بعد لم يعرف مسائل وضوء
ويتمم صلوته وليس علمه في عبادته الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يسمون بالفقيه ويحقرون اهل
الشرع فسياتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من استانس الشرع وقوم
واستعد للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا
يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبتنية
على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس عندهم لما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب
على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا جهته عجز عما قد اراد المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم
اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلاث سنين في غاية التسلط فلهذا لا ينقض القول بالوجوب كفاية على من يتدين
به مضرة اهل الشبهة والاضلال **الثامن** انا نعلم ان قول النبي والامام بل العدل العارف لو وقع في النفس مما يفيده
الادلة المدونة في علم الكلام الذي هو موقوف على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها

الامر ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر من متابعة قول المعصوم بل العالم العارف يكون من باب الاستدلال
غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا **الرابع** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مخصوصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا ان منع الغافل المتمكن عن
المعرفة ليس عن اهل العلم وثالثا ان ظاهر الامر خطاب للمكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون
فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود لم
هم يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مقام الامر عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم
الخاص هو المحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل
المجتهد العالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد في ايهم الا على سبيل الاعتماد على
العالم في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون في ذلك مختصر لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم بهذا
الاستدلال انما ينفع لمن يجوز النظر والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراج غير الناظر واراده الرخصة
من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر في انه لا يبقى ما ذكرنا من الادلة على وجوب
النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظر المجتهد من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين و
تبيينهم على مقتضى ما وجده كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل
على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها **الاول** انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند ظهور المعجز العلم به
الا بالاخبار الى بعض التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان خاص
كما لا ان العلم فيكون الحرج لو سلم كونه كوجود الهند المكة فانى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم ليس الكتب الا ان يحصل
التواتر لكل واحد منهم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام
في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل احد سيما اذا كانت من جهة البلاغة والفصاحة كما في القرآن
خواصهم في ذلك الوقت ثم بعد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم من اطلاق الكلام وتقييده بالابدية منه محال الاعتماد على قول
المؤسسة في العدم وقبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق تحول الكلام ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفرع وعدم
الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا بد
على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية معرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان
فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الاخبار
بعد ثبوت لزومهما بالدليل اذا ثبت عنده لزوم النبي والوصي فيمكن ان يحصل الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة
جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما هو في بمنزلة الاستدلال لا يضر اطلاق التقليد عليه بان المعتاد
الجواد وعند الجواهر والدليل الا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اجمالي عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله
اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل
من يجب عليه تبليغه ومعصوما محفوظا من الزلل والخطأ واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو
محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقه وكذا فيما ظهر من الخوارق وذكر له بعضا من الاحوال
وثانيا بتلك الامور وقرائن من حاله هذا الذي يعتمد عليه من صادق في ذلك انضم اليه قول عالم اخر مثله كذا وهكذا
فانه لا يمكن حصول الاطمينان الذي يجب به زوال الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر جزم عنده بعينه انه يحبب لو عرض

ثم اعتراض اول

له تشكيك من شكك فيه لتقليد يحصل احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه فلا عن
لزوم شيء اخر عليه هذا الذي بيناه في المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا
الكلام في معرفة حال الائمة فان تحصيل المعرفة بها بالخواطر فاشكو معرفة خصوص المعجز منها انه قد يمكنه معرفة ان الله
بعد رسول الله منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال
هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي
اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتامل ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح
ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو تدل على الانتفاع
بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص حجة
من عند الله لا نعرف شخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فائدة ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة
القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق
جزما فاذا حصل له الجزم بحقية مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ
عقله الى درك حقيقة الامر بخصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب
في تكثير ائمتهم الزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا على **الثاني** تقرير المعصوم في اعتقادهم امامتهم بعد نصبهم
عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان النائين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل
عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم قرروهم على التقليد بظهور الكلام به تماما ولا ينحصر طريق الجزم في
مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بيناه فنعم الوفاق ويدل
عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون بالاحتمال في نظر الذي لا يرفع
الخوف فكلا **الثالث** انه على هذا يلزم كون المستضعفين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غاية ماتوا كانوا كفارا مخلدين في
النار لانهم لا مهرب من ذلك اللزوم لتكاليف الله ولا ريب انهم في مثل معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ذلك لا
من زاد عليه تعلمنا انه الهمه فيما بعد **الرابع** ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى
فمستقر ومستودع كلهم كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن الظن والتقليد
الائمة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار ماتوا مؤمنين
وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا الى الله المسئلة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان
عدوا الاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم
بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا انهم
يقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي راسا بكونهم منافقين او تابعين للظن ولو الايات
الكلام الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم جعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع
فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذا يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا
بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله معاقبة بهذا حكم الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين
كما وقع من ابليس واخرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كونه جزمه في الدين بعنوان اليقين وقد بينا

ثم اعترض الثاني

ثم اعترض الثالث

ثم اعترض الرابع

انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله الا للمعصومين والا لحكم بعدم المؤمنين لكمال الذي لا يبلغ الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس فيما اذا لم يكن منشأ احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعاير المستودعين كلها شاهد عليه وما ورد الا دعية من الاستعاذة بالله من ضلال الايمان فان ذلك للمعصوم ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان الحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب في معانيه والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرد حكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يحصل لهذه الايات والاخبار وطنا الاستدلال باخبار المعاير والمستودعين انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية علي في القمي الدالة على امر الامام او لا بخبر الى الحطاب ثم امره بلعنه وغيرها

الامر الخامس عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم وغيره سد لان اثبات عينية الصفات او اثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم انهم يسمعون عن امثال ذلك كما للشيخ الى حديث دعلب اليماني اقول هو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك

الامر السادس ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصاحب ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ويجهلون اياه لا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء امامية كالشيعة او مقلد اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث

المبحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع لذلك ثم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك مخصوص بالبرهان لعدم استلزام غيره لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن من الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام فيتوقولان فصاعدا يكون عنه قول اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والوجدانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم لا اللازم وكيف كان واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي في المعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقيق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فالمراد من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ثبوت لازمه فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح وفي اصطلاح الاصوليين مندرج

في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلوم للتحصيل المجهول لان فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب هذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذا الكلام في قولهم ان الدخان دليل على النار فان محض تصور الدخان لا يدل على النار بل من حيث ان في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب المجاور للنار وانه ملزوم للنار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير حدسا يغفل عن مبادي حصوله لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشيء الموضوع هو معنى التصورية والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معنى التصديقية وهو لا يحصل الا بملاحظة ان الوضع مستلزم لما له الدلالة كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعاني التي يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ والناصب لذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهذا الاعتبار ايضا معلول للقضيتين فدلالة مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم بهما العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل التامل في كل منهما باعتبار قضايا المتضمنة لهما الى مطلوب خبري ثم ان الاستدلال لا ينحصر بالاستعمال المبادي الى المطلوب لا يختص بالنظر ولا بفريق العلماء العارفين بعلم المنطق وشرائط البرهان والا فلم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين مهماتهم وظنياتهم ويستندون في اعتقاداتهم وادعائهم في امور معاشهم الى ما في تلك المباني مرتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون لها بكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تراهم يفرون عن تحت الحايط المائل لخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنهم من ان هذا الحايط مائل وكل حائط مائل ما يترتب سقوطه لكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا ترتيبها التفصيلي بهذا الترتيب بالتفصيل فان استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل استدل بذلك البرهان اجمالا لا ما ادعى الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما لا انقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولبت لك العابد لعلل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك الطالب المواخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعاد ان اقول بوجود ذلك وحصول الاستدلال للبهايم فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمات يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه فيجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس اليقينية بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له اذ لا دليل على ذلك الامور التعبدية التي محض النص مع عدم النص على لزوم ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل الدليل على النية فكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى العمل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المباني الحاصلة في النفس وان لم يخطرها مفصلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وليس ذلك قسما اخر من الدليل وايراد لك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم بعبارة اخرى اذا سال سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي قدمه وجه ما ذكرنا

الامر الخامس

الامر السادس

المبحث الاول

في بيان الدليل الاجمالي فنظر كلام من مثل في المقام اي كناية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
تدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال بتفصيل
مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب باخذ النتيجة تفصيلا انه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر
بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المنافشة في المثال المذكور
وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثار الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثار الواجب
كون البعرة فعلا واثرا للحيوان وكون الفعل يحتاج الى فاعل اية بديهي بخلافه لان السماء على الله اذ كون السماء اثرا
موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان فيه او لا منع كل اثار الممكنات ببديهية الاثر فانا نتردد في
كون شيء واقع في قلل الجبال او معاد واقع فيها انه من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل
انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست مخلوقة لنا نتردد في ان
اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل وحيث جنس البشر اثر للممكن لا يقتضي الحكم بكونهما مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات
كون هذا النوع من البشر او شخصها اثر للممكن او فعلا له الى الدليل فهو لما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فهو ان
ذلك البشر اما كونه اثرا او فعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا
ان من اثار الواجب ما قد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع لمن
المصنوع مع انه ربما لم يجد بعض اثار الممكن ونوع يحكم بانه صار مثل بعض الالات المصنوعة للساعة والقول
بان التتبع يقتضي الحكم بانهما من افراد اثار الممكنات فيلحقهما يدفع اصل كلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل
بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فانا نفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم
تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور انهما اثر بينهما وبذلك ظهر انه اكثر اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء
والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان لبوق الذباب والخشاب الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم
ممكن واثر بالبديهة ولا تتبع على انها اثر ظاهر وكل انها تحتاج الى مؤثر واذا الحق بعد ذلك وتردد في ممكن هل يحكم
بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من نتائج اثار الممكنات اذا كان لا يمكن خلوها عن
مؤثر كالبعرة واثر الاقدام لحركة ولا بد للمحرك فكذلك الاثار التي يعلم انها ليست قابلة للممكنات كخلق الحيوانات
والنباتات وما طبق الاجسام وليس مراد الاعرابي الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون الدلالة
بعد تحريك الحيوان التحريك من الحيوان بل على ولي ما بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة العزيزة العميقة في الخارج بلا مؤثر
كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة كالبعرة واثر القدم لا يستلزم الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل منهما
منها يحتاج الى تاثير ومؤثر فتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب حصولها في الخارج من حصول تاثير وانما يقال ان الحد
المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات الاعلى
الصادر لانه نسر يعبر من جهة بذل الصدد اليه وحب الغفلة عن المبادي واغتيال الحاجة عن ملاحظتها فذلك الاخلو
عن فائدة لكن قياسه مع الحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره ان لم يقدر على تعبيره بتجربة التزام تعلم
المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام ايناس بقضايا البديهية وليس بتبيان استفادة المجهولات واستعلام المعلومات
على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصول جهتها موقوفا على معرفة هذا الطريق على التفصيل المعهود
كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات يأتي

بالاشعار الموزونة المتينة ولا يحتاج الى استحصال قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة
البلاغة فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المجاز والتعبير بالكناية والتخييل والترشيح والتجريد
وكل شيئا من قواعد المحسنات اللفظية لا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع في القوافي ونحو ذلك
ويأتي بكلام مشتمل على جميع قواعد هذه الفنون واحتاج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع معنوي السليقة مثل الحاملين لتلك الموازين عالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم مقاصدهم الدقيقة بالادلة
الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مترتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي مع عدم علمهم بان علمهم ناشئ عن ذلك لم يتأمل احد
منهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ومن امثلة نقول ان البعرة بمعنى حمل البعير والحمل البعير يطلق ويراد
الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه
من الرمان خاص وقد يطلق ويراد انه هذا الحب من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول
يستلزم الاضافة كون المخاطب لكل الرمان بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان
ولكن الانتقال في الاول بتبعي وفي الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن
من حيث لمصادفة الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذا
الحمل ومراد الاعرابي الانتقال من الحمل الى البعير لا من حمل البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل
البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه بديهي يعني اذا راى حمل البعير من يعرفها فيحصل فورا استحضار انه حمل الاجر لا
مدر وانه حمل البعير لا حمل الغنم وهذا المعنى غير مراد الاعرابي لانه مراده ان وجود حمل البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر
منه وان هذا الحمل لم يحصل بذاتها ولم يوجد بنفسها الا ان هذه حمل بعير لا حمل غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك لبيان ذلك
قال المحقق في المعارج بعدما اقام الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الاكثرون احتج بما نقل فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي العالم
بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا
نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك لم يقع ولانا
نحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة ونحوها
انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات لا يلائم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية وغيرهما
اذ ظاهرها عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة وان الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد
ان الايمان يتحقق بالتقليد ان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد تبين ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو
هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزمه انه لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان
انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة الظاهرية واذ كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه لما يترتب عليه من ان
الاول ان موضوع المسألة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفي فيها
بظاهر الاسلام او يحمل الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر
حيثما امكن انما يقصد لحصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخير الوصول الى ما هو الحق فانهم لما نبهوا امرهم على وجوب العلم

فليفهم ذلك

اصول العقايد في كل زمان الى ان آل الامر الى دين الاسلام فصار العلم به مطلوبا والامر بالعلم لا بمكن الا مع الامكان فخطاب
العامة بالعلم يستلزم عدا نفكاكه عن النظر والاجتهاد اللزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى
الاسلام بتميزه عن ساير الاديان لتاخر الامر بالعلم به عن ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان
اما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ان التوصل الى العلم
لم يحصل لشي اخر فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب ولو انه كان ما يتوصل الا انحرا اما كما
اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل للتقليد فسقط اعتبار وجوب النظر
التوصلي الى الاسلام بقي اعتبار وجوبه الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاب موضوعا انه لا يوجب اختصاصا حبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصليا عينيا اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان نقول ان المكلف
عصى بكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضا او صلى فلا مانع من القول بعدم المواخذة على ترك ذلك الواجب
وكذا الحال فيما لا بعد المواخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو لئلا استدل على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول
في مقابل الفروع اما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن الاسلام
ويئول الامر الى الاسلام او خطاب المسلمين خاصة لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن التزلزل بعد الابتلاء ببطلان الاديان و
كذا الكلام في بيان الاديان بالنسبة الى الدين المطلوب فمن قولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع ملل الديانات
مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة ان كان غايته ما يؤول الى ما هو الحق المطلق فقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يخص
ما هو اصول الاسلام او كذا كل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاب موضوع معنى خص ايضا بالاسلام
بل باخص منه فان اراد الشيخ ثم وضع العفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك
الكباير وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مانوس
والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطأ المعصية وان اردنا خطأ المقابل للعمد فيختص الكلام بالغافلين من
المقلدين وهو الغالب فيهم لكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستشير وان كان في بعض
كلماته تصريح بعدم المواخذة عمن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ
واقول الذي ايسر في العدم ما يناسب ما نقله المحقق ووضعا الاول ما ذكره في ذكر الصفات المفتي والمستفتي فانه بعدما
ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل صحابة الائمة وتقريرائهم على
ذلك وادعاء ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم اجاب
عنه بان الذي يقوى في نفسي ان المقلد المحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ وانه معفو عنه وانما قلنا
ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطايفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل
اعتقادهم ان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يامن ان يكون
جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على
ذلك لا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد
في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاد ما لا يامن من كونه جهلا وباستدامة وانما يعلم ذلك غيره من العلماء
الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسع ذلك لهم الا بعد العلم

بسقوط العقاب عنهم ذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله تعالى واقوى ما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في
الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم
التي ليست مكلفة بحال الموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الاحاد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها
المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق و
ان كان مخطئا في الاصل معفو عنه لا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشار اليه من انهم كلهم
مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول
المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ اولا ان كل ما استلزم التقرب الى الله من
الاجر والمعرفة والاجر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخبار ويمكن دفعه بان الشيخ لعله يريد
ذلك لا يلزم من القول به مخالفة الاجماع لا الدليل القاطع وثانيا ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم
والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال مطمئنين بما اخذوا غير شاكين فكلهم متساوون في العفو
لئلا يلزم الظلم فلا مواخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا
متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا
منشأ للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق لهذا الحق باختيارهم
لا بالاضطرار قلنا الميل فهذا الاختيار لا من جهة حسن ظنهم واختيارهم جعل حسن الظن مناطا للاختيار مشترك بين الفريقين
وجعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاعداء موجبا للخلود في النار اذا الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب
النظر والاستدلال ما يبقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فيه فنشأ بقا كل منهما على الحال السابق في الاول و
بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيكون التساوي في الثاني تقصيرهما بعدم الاعتناء بما من شانه ويتساويان
فيه والاصابة الاتفاقية لا تفيد شيئا مع انه لا يبتني ايضا بسبب التزلزل القول بان الكفر هو الموجب للدخول النار لا
عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير جيد لانا مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام
لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام والكفر عدم
وان اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة ونحوها من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو انه مع
غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب وثالثا ان ما
ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال انه الموكد
فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع ان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب
مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا او غافلا لان فايدة النبي والامام والعالم هو تكميل
العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع غفلة الجهال فضلا عن التفطن والتنبيه و
يظهر ضعف ما دفع به نفسه من لزوم الاغراء بالجهل لو ابتنى اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على
ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم
حالهم بانهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في كلام المحقق والاعرابي وهنا وجوه اخر من الاحتمال لقبول
الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها نسبة الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثلا ان العلماء كانوا يعلمون بعلمهم

ما لو افعل او باقرار شهاداتهم بما يفيد القطع من القراين او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك لا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به
اجماع والى له باثباته الخامس ان ما ذكره من صحة خطأ الابدال يختص بالعدل للنار كبيرة للكبائر والا فلا معنى للوضع ورجع
الى عدم كونه معصية وهو على وعدم القول بعدم جواز التقليد فطلاق القول بالوضع محل نظر واما الحشو في كلامه
اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه منافاة لما ذكرنا والاستدلال الاجرام المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم
باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو ايضا بما كان ذلك لاجل معرفته
من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا ان الحكم بالاسلام مغنيا
احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين ثم تتميم ايمانه
وقد يعمل التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاحكام
بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان
الثابت للكفار في الدنيا الايتاء في عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة
ويعامل معهم بوجه المصلح وكذا ثبوت احكام الاسلام الظاهرة وان لم يذعن به قلبه ولم يتيقن لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد
اشرنا ان اطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا يدل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد لذلك ان بعض المتكلمين صرح
بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن نشوء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد قال بعض الفقهاء
ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ عن الشيخ ان التكليف
بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره
بعض الفقهاء مطابقة الاصل البرائة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انهن انقص
عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع
مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احوج بتعجيل الحق لنقصان عقولهن فعلمهن بعد التكليف ادعى لهن الى المعارف الذكور ولان
الذكور لكونهم اكثر مورد اللمحن والمصايب بتقبل احمال الاناث تكفلهم مؤنتهن لا بدلهم في تحصيل الندب في امر المعاش من تحمل
لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخلو عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة بالاختلاف
استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل الغافل كثيرة ذكرنا شطرا منهما مبنا
الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به عالما بوجوب
النظر تاركا للاستدلال لا لاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر بعض وغيره
غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح ايضا لانه ليس في
من المنافق واما بعد الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد
ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر
المستضعفين من المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان ومقتضى
ما حققناه سابقا ولكن يجري فيه الفرق ايضا اما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر الظاهر انه يعامل في الدنيا
معه معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الجازم الناظر اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو
اكفر الكفرة في الدنيا والاخرة وكل هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند اذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجو

في الاخرة

في الاخرة ومنه يظهر حكم الظان اما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم
به لحصول المقصود الاطمينان بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة جهة حصوله اذ وجه الحصول لا ينحصر في الكرامة
والحد غيرهما وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر مرجى في الاخرة واما المقلد الجازم
في الباطل من دون ظهور الحق له لا عنادا فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر لكنه مرجى في الاخرة بعد تمام الحجة كما ان الظان
واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين مع ملاحظة ما لاحظ ما قدمناه
في المقدمة وفي تضاعيف الكلام لا يظهر لك الحكم الفسق والكفر والايمان في الجميع والمجتهد وان المشهور ان المصيب في العقليات
واحد والاخر مخطئ اثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه سبيله في القانون الاول في الاجتهاد الثالث المراد باصول الدين
اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود البارئ الواجب لذاته المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ورجع
هذا الاجمال الى الواجب لوجود العالم القادر المنزه عن الشريك الاحتياج وفعل القبيح اللغو فيدخل في ذلك العدل
فلا حاجة الى افراد العدل لا لمزيد الاهتمام به لذلك جعلوا احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا وما جاء به تفصيلا فيما علم
اجمالا فيما لم يعلم الظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي
ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع هكذا الكلام فيما علم اجماله وتفاصيله لم يعلم كيفيته مثل
الحساب والميزان والصراط وامثال ذلك فيكفيه الاذعان في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار
الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه حد من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي من حصول الجسماني وان ما لا يحكم العقل به
في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله حدا من الحكمة
بالاستقلال ايضا لكن لا بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع جاء بحسيانيته ما البديهية ثم الاذعان بامامة
الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم ان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص الكلام بنبينا و
فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين ولا زمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي مثل
كونهم معصومين وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذا عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس
وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم الظاهر ان الا
في الاسلام الشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل بيانه في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة
الاشخاص الاحوال ففي زمان النبي كان التكليف لا اول هو الاقرار بالشهادتين كان يحصل الايمان المتضمن لا اجمالا غير
مع علم الحاجة لمعرفة الوصي ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل بعد ذلك التدريج ومن
المتامل في ذلك يظهر حال ثمانها ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بها من الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية و
عدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تع وصفات النبي وصفات الامام جزئيات ما يتعلق باحكام الموت وعالم
وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يحصل جميع ذلك في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان
بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي واجبا والكلام في
الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي وصدقه هو الدليل على حقيقة ما
جاء به لكن الاشكال في تحقيق ذلك لان الضروري الذي يستلزم انكاره الكفر ما هو الضروري واما من باب الاعتقادات او الامر من باب الاعمال
والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء منفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما حكم
الاسلام والتضييق وادعو كونها مما هو مطابقا للشرع والاشكال في مقامين الاحد ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع

ان الكفر

الثالث الكون على ظاهر النصوص هل يوجب عكس كون ما اقتضاء الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر
بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا وامّا كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي لانه ينكر ما
يعلم انه مما اخبر فلابد ان يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين بعض المسائل
الاجتهادية لذلك الخلاف لعلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا وربما يقول بعضهم لا ظهر ان هذا ضروري
تقبيل النساء الاجانب والعلماء مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء ويقول انه ضروري على احتمال
حرمة منفعة العرض ورجحان صلة الرحم ورجحان السلام ونحو ما الحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم
بكفر احد جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من الرسول وينكره وهذا العلم اما يحصل بالتصريح من حال المنكر
او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يتبادر الى تكفير
مسلم سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ثم نقول ان الاشكال
في كون المسائل من دين النبي اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب الاسر ونحوه او عدم حصول
العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم الكلام ان بلغ الكل بحد التواتر والقطع فالاول مثل بعض
خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاخبار الآحاد مثل الظاهر لمن كان اسيرا بين الكفار الثاني مثل كون المراد
من جسمانية المعاد كونه من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقول الاشراقيون وكون المراد مما ذكره الشارع
بيانا للمعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو للتشبيه والتقريب لافهام الظواهر الا ان المراد في الحقيقة هو
اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب ذكرها للاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما
يقول المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال في انه اذا
لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو لم لفقد الظهور والمرتبة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادى بهم النظر الى
ذلك فلا يجوز تكفيرهم لانهم يعذبون في الاخرة بذلك ما عدا التعذيب في الآخرة فللزوم الظلم على الله كما بينا سابقا واما
عدا التكفير وعدمه فيبتني على الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مطلقا هو
المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع نصّ المعاد المسلم الشارع بنصّ اما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من
جهة استلزامه الانكار النبي بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر
النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة بحسب ما فهمه من ظواهرها فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم كلام النبي ويحمله على ما فهمه
مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضاه في العلم والعمل لا كفره
المستند الى انكار ما قاله النبي مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان
انكاره يستلزم انكار اصل اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول
الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقال لئلا يختلط عليك
الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضروري ما يحصل بتواتر الاخبار
الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما
بلغ الينا بالبداهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب صلوات الخمس في دينه لحصل من ملاحظة
فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وانه لم ينقل من هذه الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي على شرائط التواتر وانه لم يتفرد
واحد بطريق واحد لبريه فضلا عن التواتر فكما ان الافعال قد يصير ضروريا فقد يصير العقائد ضروريا فقد يدعى الامر او

وخواصهم يقولون ان بعد الموت جنة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون به ما يفهمون من ظواهره فاذا نظرنا فيما قيد الى الظواهر
الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء الحصر يحصل لنا القطع بان ذلك من دين نبينا فمن قال انه لا حور ولا قصور
او لا جنة ولا نار مع علمه بان القول صادر من النبي فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبر النبي حق لكن ما يفهمه العوام
ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم ان هنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك الاجمال لكنهم
يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه والمثال كما تقدم ان فهم العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه فجوابه من وجهين الاول
ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقته لفهم المخاطبة ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على مفهم الكافة من
الآيات والاخبار جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك
منها ما معين اليهم مقاصدهم الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم مخاطبي تلك الآيات والاخبار
ومخاطبيهما والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رتبتهم لم
الى من هو افقه منهم قد حملوا هذه الظواهر الينا نحن اهل السرائر فنحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى لا دليل عليه بل
كثير من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذا الاسرار ومع ذلك فمنها
مما ذكروه عين الاثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة
فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة انما هو الذي عانا الى حمل الظواهر على ما اردنا
وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشرع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه بل لم ينسبوه
عطيه على الشرع فيرجع الكلام الى بيان ما استوثقتم مما ادعوه الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع
على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا
يقينيا واما مثل قوله نعم قل يحييها الذي انشأها اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قاطعا يدل على خلافه حتى يؤوله والحاصل
ان ما ورد في الشرع ان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في
غاية الضعف ويحتمل طرحه ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين والى ثم ما اثبات اليقين في استحالة
المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك ودون ذلك كان كون الشارع صادقا مسلم كون هذه الظواهر كلامه صادرا منه مسلم بالاخر
والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ مقتضى البعث على الكافة فان قلتم نحمل اللفظ على المجاز
بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلنا ان كان ما فهمتم مرجحا لارادة المجاز وان
احتمل غيره فمتى يحتمل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة يقدم ذلك الراجح على مرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول وفروع الفروع
مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظواهر فان قلتم نعم ولكن
من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت ايضا على مرتبة الظن وان دعوت فلت ان معاند هذه الظنون لقد
بيعدنا القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل لذي
سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانهما ايضا مجملة لا نعرف منها المراد منها الا
خفية غير هذه الحركات التي يفعلها يفعلها الناس ولعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع اظهار محض الخشوع ومن التضعضع
ومن السجود اظهار الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقينا من الاخبار والآيات الواردة فيهما هذه الاعمال عاملين منها
عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخباره عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران و
الحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماعات يجب ان لا يحتمل انكارها الامكان والمنكر ويبرهن قليلا منهم به

طريقتهم الى منكري الشرايع واضطر حكماء يونان وامثالهم فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقتين وادلتهما والمخالفين لهما
وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا ولا تشويشا وذلك نظير ما اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكن
في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد البناء والبنيان فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من انه
يجب انه من مخالفة اصول الدين ما من ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره
انكار ما اخبر النبي عالما بانه من النبي والاول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم
للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد
لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التامل التام حتى يظهر له الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه
في هذا المقام ان توهم انكار الضروري كفر بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد يظهر
له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم
بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استقلال العقل
من ان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه ان يتوهم مثل ما يتوهم في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا
لما اخبره النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي وردها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول
كساير موضوعات الالفاظ ولا يحضرني الان خبر دال على ذلك واجماعهم المستفاد من كلماتهم قابل للقدح المشترك بين الامرين
الاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم
عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الامة يكفي
في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ولا بد من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص
خصوص البلاد والوقت والاصل نفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة بمقتضى غيبة العلم واستقصاء الكلام في هذه المسألة له
محل اخر لكنا رأينا ان نذكر بعضها وننبه بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة
لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج
عن المذهب وهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب
كالوصاية عند الشيعة ووجوب مسح الرجلين ضرورة من دين النبي فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم **قانون**
اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد في
العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب منهما واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ اثم
كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد ان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه عبد الله
الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه
وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم
قيل الظاهر ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطأ انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبر والتفويض والقائل بالرؤية وعدمها والا
فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يبعد ذلك كما مر منا الاشارة بل لا يبعد
القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في مسألة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بجريان
حكم الكفار عليه من خطأ الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة
وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد به اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول

من يكتفي

من يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وغيره ان يكتفى به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء
من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان يعطل العباد في التكاليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فيما ادى فيه الاجتهاد
المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم مع تساويهما في
المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن
الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الاخرة ومن تعبه من جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال
بان يقال مراد مدعي الاجماع انما هو حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق
المجتهد في دين ولو كان عاميا او دعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي ونفسه ولم يقصر ليس ببعيد من الصواب بل دعوى صحته في
اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان
الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد كما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسألة وجوب النظر
يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يختفي عليه الحق فهو مقصر وكيف يخبر بان هذا الكلام في
حق اكثر العوام في اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب اثاره في الدنيا فلا نسلم
الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهودي اذا جاهد فالله يهديه الى الاسلام فاذا
لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة تستلزم الاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار
اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يلاقون الخصماء من شياطين الجن والانس والوهم والخيال والكفار المحاربين في حقنا
لنرشدنهم الى سبيلنا ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان ولنتمم عليهم بهداية سبلنا الخاصة
الموصلة الى مراتب من القرب لا يصلها جهدهم بدون اعانتنا او لنكمل لهم هداية جميع السبل ولنجمع لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع ما اهتدوا
اليها فلا دلالة في الاية على مراد المستدل وظاهر الاية انحصارها فيمن جاهد في الله بنفسه حتى يتيه في الجهاد في الدفاع عن مسألة النبوة مثلا
بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان نحو الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله مع انه انما
يصح ذلك في حقهم اذا كان نزاعهم مع من انكر مطلق النبوة لا في نبوة موسى وعيسى ونبوة محمد مع انك تعلمه هنا ان كان بمعنى الاجتهاد
ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن سبيل النبي بعد المعرفة واليقين لا حال الشك وحال النظر والتردد مع ان علي بن
ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع
مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسألة جواز العمل بالظن
في الاصول وعدم وجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكلف في هذه المسألة من الاعتقاد باحد الطرفين فان
قلنا ان المجتهدين المخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فلم يهتد
فهو مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون مقصرون وبالعكس وورود
هذا البحث في الفروع عند انطباق الاية اظهر وان يخفى والقول بان السبيل فيهما هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما
نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع احتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من
اهل النار وانهم كانوا يلعنونهم بذلك الى النار ولا يفرقون بين معاند ومجتهد خال عنهما والجواب عن ذلك ظهر مما مر ان
الجامع للكفار قتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار
فنمنع الاجماع في غير المقصر لئلا يلزم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون
بل هو المتبادر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين في الخطبة الثانية يوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب

الذين يصدّون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مرّ من انه غير مقصّر ومن لا يستدل ايضا بانّ (?)
تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف ما لا يطاق فانّ المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري
لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فانّ التكليف بما لا يطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير على نوع (?)
النفس لم يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان
ووجوب ردّ الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد
ان لها العقلية ما اثم كما صرح الشيخ في العدة هذا في حق المجتهد ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة
العقل والمعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه ما مرّ فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور
في ان امثال ذلك للصلح مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام
في الامكان وعدم الامكان هو مما مرّ انه لا يبعد نحو ذلك في حق المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر
الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتأثيم ممن لا يجوز وان الاصل في المكلف مقصر وان الاصل عدم التكفير والتغليظ
حتى يعلم ذلك فراجع وتأمل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطي غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي يجب ان لو تفحّصه المجتهد لوجد ما صدّ الوصول اليه (?)
من تقصير وهو كما لو كان كذلك ويحتمله ذلك انه يجب افهام المجتهد اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الآخر
ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه
في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه
فيها تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير آثم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما
واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأه فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة في التهذيب والشهيد في تمهيد القواعد (?)
وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي ذهب اليه هو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره المرتضى
واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ ره بما يرجع
الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس ونحوه (?)
ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين بل هو بمنزلة الدفين من
عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصب فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني
والقائلون بانه قطعي اختلفوا فالجمهور على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي آثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه
لم يكلّف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مأمور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغيّر
التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ويدل مضافا الى ما اشرنا
عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من
غير نكير والقول بان مرادهم خطائهم في الاجتهاد للتقصير لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت
حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلاث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي ص انه قال
اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول
ولم يخالفوا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها معنى وخصوص قول امير المؤمنين ع في

نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره
فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افأمرهم الله سبحانه
بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان
يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما
ذكره ع ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما استمر اشتمال هذا الزمان وهو كلام ع على العاملين بالقياس والرأي لا بالكتاب والسنة والى هذا
يشير كلام الشيخ ره في العدة ويقيده ما نقل عن المذهب من مشايخ الامامية وان ظهر ان نحو التعدد في حكم الله لو اتفق وان امكن
على الظاهر بالنسبة الى المقلد في زمان الحيرة والاضطرار بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهد المنعم (?)
بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الرأي والقياس ان الخطأ في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث
اخبار الآحاد الكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ثم لا يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب
من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في
الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقام نظيره في البحري وغيره ثم ان الشهيد ره ذكر في التمهيد فروعا تتفرع عليها منها
مثل المحقق في الطهارة منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت
لا في خارجه ومنها قول اخران المسند بعيد من المطر وهذا كلام مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب
السورة او التسليم ونحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه صحة الاقتداء به على القول بالتصويب وينبغي على القول
بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد آخر يخالف في مأخذ الحكم وفي جوازه تمهيد وجهان مبنيان اقول عمدة في هذه
التفريعات تأمل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حقق في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف
الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت لا اول ولا آخر اما كان حكم الله الظاهر في حقه فالاعادة لا تدل على التخطئة ولا عدمها
على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطأ في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطأ فيها صلوة وايضا لا يستلزم القول بالتصويب
لصحة الاقتداء بمن يخالف في الرأي ثم فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان
يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك ويجوز
المجتهد لمقلد مجتهد آخر يخالفه تقليده عموما ليس معنا انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه جواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه وهو
الكلام في امضاء القضاء السابق وغيرها مما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في آخر البحث
وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل

قانون

يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف
عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والنحو والصرف لان الكتاب والحديث عربيان وبعض اصول المفردات لا بد
من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة
تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمول لا من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد من اللغة كالمستمعين للمحاورة
المحاورة مع النبي والائمة ع من اهل اللسان او بسبب التعلم من قواعد العربية او ممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع وبالرجوع
الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان العربي الفصيح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي
والائمة ع بتتبع كلماتهم ومراداتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم
عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من الاعراب بفصاحتهم يحتاجون الى مراجعة الكتب المؤلفة
في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق

بالبحث عنه من نفس التكليف في المكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما
يجب منزه عما يمتنع وبعثه للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات وكل ذلك للمبتدي لو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة اليقين بها
دخل له في حقيقة الفهم نعم هو شرط لجواز العامل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما بمستفرغ وسعه في الادلة على ما
عليه استقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب قطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان
محض التوبة والاياب لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المبنى وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج
الى العلم بالمعارف الخمس الى ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو شرط بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب القضاء من شرح
اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام
ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسائل الفقهية
فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه المسائل الفقهية وهو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هذا هو
الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المطالب من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق
كون الاستدلال بالشكل الاول والقليل لاستغنائه بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات عن طبيعيا لا يحتاج الى
بما عرض للذهن من مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهة كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لرد
غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يتوهم ان المنطق لو كان عاصما من الخطا لما
المنطق في الاستدلال ضعيف لان الانسان جائز الخطا في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه يحفظ عن الخطا في الاغلب السادس معرفة
الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد لا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلاف فيه بل وكل
الكلام في خلافيات الفقه والنحو والصرف نسبته مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانعام ونحو ذلك
ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسائل الاصول مما لابد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد
اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان مراد الله من الفقه الكتاب والسنة ولا ريب في تفاوت
قبل النصين او ادلة لا نعلم اتحاد عرف الشارع عرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في
ما كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او اصطلاحه اما فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التعبير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه
او فيما التعبير فيحتاج الى معرفة ان المكالمة كان على نوع عرفه وعرفنا هل خطابه فقد عرفت انا التحقيق ان الخطاب
مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع وعرفه ما
فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله في ثبوت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فنستعرف
الشارع اخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك يحتاج
الى تنقيح مباحث اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما
يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم على وجه هو الاعتماد على المفاهيم العرفية لا على ما
من لزومها اللغوي في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد انتفاء الحكم عند انتفاء القيد ايضا مثبتا بالاجماع والاخبار ان
فيها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهرا ومطلق الاخبار بل صريحها لزوم
المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها ايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار
والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف فعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف
على معرفة مباحث التراجيح كيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلاف لا

الكثيرة

الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على حمل التقية و
غيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرايط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شان كل احد
بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل زمان فلابد ان يكون تكليف لمن ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج
الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد ان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا اولا
ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولابد ان يكون الواسطة عدلا وهل
يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفة الفتاوى وغير ذلك كل ذلك للتعليم من علم الاصول الثاني ان من جملة الادلة
الاستصحاب والاجماع فلابد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين
الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول الثالث ان من جملة الادلة العقل ولابد من معرفة ان
اي حكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به العقل او غيره الرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل
الحكم فيه البرائة او الاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك كل ذلك يتكفل بتبيانها علم الاصول الخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة
واقتضى العقل او عموم اخر خلافه واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثلها لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو منهي عنه يحكم بحرمته او فساده
بطلانه لو كان عبادة ام لا ومثلها لو امر الشارع بشيء مما لعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لابد منه في تحقق ذلك الشيء
هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هناك ايجاب شرعي متعدد ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب
ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدماته ونحو ذلك ولا ريب في ان كلها من المسائل الفقهية فلابد لها من ماخذ فلابد من تحقيق
الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل
ذلك هو علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل
نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسبها كلاما تحقيقيا منها ان علم الاصول قد حدث
بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يستفيدون من ائمتهم ويعملون
ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه
اولا بان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل
على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما ورد ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وما سيسر فهل يمكن
منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فانخرم ايضا كلا بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم
بوجود ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وحجية الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار ووجوها الجملة
كثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال
ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير
منها ايضا مثل ما ورد في الروايات انه لما سئل الامام ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة فهم
لم يقل افعلوا فما وجه الوجوب فرده الامام على معتقد من كان من اهل اللسان ايضا واجاب بان باب الغلبة نحو قال في
الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط
حكاية قول ابرهيم بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام قال ما كذب ابرهيم فقيل بل فعله كبيرهم ان

كانوا

كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار لا دلالة على ان النهي يدل على التحريم لا وحكاية مخاصمة ابن الزبير مع سويد معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد عند وجواز العمل بظاهر الكتاب عند ايضا فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة منا اجماع الامامية على حجية العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا لانه كونه من المحدثات بل كانت مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي في البحار وكذا كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك مكتشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن اذا دار الامر بين النفي والاثبات ويتردد مذهب العلماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا قلنا للاصل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون يختلفون في المسئلة فان كلا من الطرفين قائل ومع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل من روايات اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها او ذهب بالحوادث كسائر الاخبار وبسببهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي القواعد بما كان هو الديدن لا في الفروع ولم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور والعلوم الغير المتناهية دفعة وكذلك تعليمها دفعة يتفاوت باحوال الازمنة بل الاشخاص في زمانين فمتى اقتضت المصلحة يظهر في زمان لم يظهر في الآن الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه بيان اجمالا لا انه يفصلونه وقد يقتضي الاجمال حوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي كان يكتفي من الاعراب بالشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة ثم اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله تعالى عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك عند صدور القبيح اللغو ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي وعصمته وصدقه وحقيقة ما جاء به واخبر به وما بوصوله لما يعلم من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الآن الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان ما ذكر في مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقيقة مجملاتها وثبوت اشارة المعصوم اليها اجمالا ليس ببدع فيما جرت به عادة الله في سائر العلوم حيث ترى ان مبدءها وما هو ما يحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع المتداولة في افهام حاملي الاخبار والسنة مجاوزة انهم اقل قليلا مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد دقة النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب الغصب كله يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها ما يتشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به بناء على ان دليل المتهم ومن لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه ولولاه وكذا غيرهما ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انه نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعموما الامر بالصلوة يقتضي الصحة و

عمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتض للبطلان او موافقة الامر مقتض للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يبين اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة في ضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما يمكن الاحتياط فيها بحسب العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يفتي بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما في يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان جاز فعله لا من حيث هو كذلك وتركه عملا بقوله شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل او توقف كما ان عند الائمة وتوقف بالجملة فنحن ببركات ائمتنا لا نحتاج الى هذه القواعد الظنية الماخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ وتهافته فان الصلوة في الدار الغصبية مما الاشكال في حرمته حتى لا يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فان الكلام انما هو في وجوب الاعادة والقضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء والاعادة مثلا فنقول له اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت ما نقول اذا تاب ورجع اراد التخلص الفعل المسلم من جوازه بما ذكرنا بما هو ما قبل التوبة فلا بد له من العلم بوجوب الاحتياط لا او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية الاولى مع انه ضعيف كما حققنا ثم لا نقول بذلك فان رجع الى النهي يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصل فهو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من اخبار الآحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد مسئلة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت مثل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض بينهما الا بالاصول المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف فلم من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في بحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من آخر كلامه فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها ثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعد الاستحالة وقد حققناه في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب

الثاني

التضاد والعدان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخر خلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتمييز ذلك ظنا وما استفيد من اخبار الاخبار والتوقف قطعا من اي جهة وما وجه مع ما قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان المجتهد لا مناص عن العمل به بينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد انشاء الله ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه من علم اللغة العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا غدر له في التقليد ليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم ملك على ناحية وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي ومن بين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع علم بجوازهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا الا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وسيعلم ضعف ما يدعون من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم من الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراد المعصوم منهم ومنه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم لعرفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقائق الشرعية او النقل والاصل الاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص غير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد مع مخالفتهما فالمرجح والمرهوب كان فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما يثبت من القواعد المتعارفة التي مبنى تحاوراتهما عليها وان لم يدق ما على التفصيل لم يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نغير مسائل في انكار ما هو الحقيق بالقبول ونقلب عليك نقول فان يجوز للحاكم ان يعمل بما عمله مع احتمال النسخ بعد ذلك وتخصيصه او ان مراده هل الثقة الناقل الامر او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو حقيقة ام لا وانه اذا نقله الثقة بعد نقله النهي في طي كلامه في هذا المرام ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القراين يفهم ذلك فلا يحتاج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب عما ذكره عن قوله ومن بين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيضر وان كان من الاخبار فمقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور ويجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصوليين لا ينقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة فيلزان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل اما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع ما لو سلمنا مقتضى قولكم ان التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من جهة رخصة الشارع اعرضنا عما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها مع العمل على ذلك المقتضى فاعمل الاصوليون او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما فهمنا قلنا نظير ما قلتم في الاتكال على العمل بقاعدة الاجماع الامر والنهي فلا نرجع في مثل ذلك الى العمل باصل البرائة او الحظر او التوقف

الثالث

الرابع

ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة تشكيكهم مع ما يرد عليهم مما لم نذكره السابع العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية ليتمكن من تحصيلها حين الحاجة وقد يتوهم من عدم حجية ظواهر القرآن بعض الاخباريين حيث ان عندهم بعض الروايات التي تدل على تقسيم القرآن اثلاثا ثلث في السنن وثلث في الفرائض وصنف في اهل البيت او ارباعا منهم في فيهم في السنن في الامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهو ليس على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القرآن الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج عرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص وجه الاحتياط التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ ابتنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة كما اشرنا اليه في بيان شرط العمل به وان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذ بنينا على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح ولا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وكذلك لا يمكن حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع انه مما ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله في الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما واوثقهما في نفسك قد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلاحتفافها بقراين مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من غرائب الدعاوى وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب يكفينا اذا عرفت هذا فنقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدلية والافقهية والاصدقية ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المذكورة فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او غير ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما بنيت عليه الدليل من ان جميع الاحاديث هو قطعية الاخبار فان قلت بان الاند الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع ينفي فائدة القطعية وانى لك التعيين بما هو قطعي من ذلك لان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدلية والاصدقية والافقهية ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها غير قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند عدالة الراوي لانه لا يجوز صدور المتناقض من المعصوم الا من باب التقية فحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومع تعارضها بما ذكر ومع ان اخبار تلك الكتب مما يدل على ان الكذابين كانوا قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا منها فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القراين التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية

او

او المقاييس بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه هذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا
المدعي من ذا ما يا امثال هذا الراوي يعني انه عرف من حرصه في نقل الرواية واحتياطه مثل تردده بين اللفظين المحتملين
قوله في الموضع الذي يشك الظن انه قال كذا او لا العبارة الاتي قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية
ولا يرضى بالافتراء بامامه ليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا
المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره اينما يرى فاول ما فيما
ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص
ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة روايات التي لا
يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند
الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عن غيره مع عدم اعتنائه باصله والامتزاج
التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء
والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطأ سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة
عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطأ والغفلة عن مثل الصدوق غير عزيز وخامسا ان حصول العلم
مثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما يدلس المرائي امره لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا
الاحتمال بحيث يحصل القطع بعده سيما لامثالنا في زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل كيف
يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمتواتر اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد لفنا او ذكر مما يلزم دعاوى
سيما الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع مطابقا
للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب فمن تقصيره منشأ وسابعا ان هذا الحال حال راوي الاصل غاية ما يستلزم ذلك
ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم بذلك القول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل
فلا يفيد حال الواسطة مع تواتر الاصل وقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا
يفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد
يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرائن التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل كذا من اسناد الصدوق اليه وهو يحسب
اعلم ان بعض الاخباريين تجوزوا بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل صدوره عن المعصوم او بصدق مثل
الصدوق فيما اسنده الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي العادة ما يصدقه وهذا هو العلم العادي
وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب وبعد ثبت القرائن على صدقه وهذا
هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد بالمكاتبة على يد
الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا الحظر
موته فجاة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم الحاصل ان مثل هذا الاطمئنان
يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه
على معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تمييز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل
الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بلحظة علماء عارفين بالعلوم الدقيقة ماهرا

علم يحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا الذي هو خرق العادة بعدهما فلا يحتمل نقيض ذلك
العادة في زمان النبي الذي هو صاحب هاتين المعجزتين بتحريك تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه
والاواني التي اختفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ان ذلك انما هو ظن متاخم
للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض
منقول عن العلامة ره في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما
هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا
يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر
سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك
لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات من حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع
ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في
المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤوفة في نفس الامر واشتبه
عليه الامر لان ذلك الامر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول وهذا الجواب في غاية البعد بل كلام العلامة ره على ما ذكره من مثال
حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم
من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في علمنا بذلك واعتقادنا وتفطننا له
في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا آن حصول
العلم في الوقت المشاهد لكن لا يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه بعيني وقت ما خرج الظاهر ان مراد الناقض ان قولهم
في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كل فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته
بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه لاحتمال الخلاف في العادة
لم يثبت على انخراقها في مثل ذلك الى هذا العلم فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو حيطان اشجار
وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة ذاهب الى حمام قاطع بوجود بستانه كما كان لو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب
هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن
من ذلك في ليلة فهو في الصبح في حمام قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا انه عاجلا بل وقد يقع مثل
ذلك في قريب من زماننا كما سمعنا وانت اذا سئلت في الصبح عن العلم بوجود بستانه تجيب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت فلا
يمكن ان عدوا المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك و
يتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بمقدار ما يحصل بعده التنبه
والتفطن للاحتمال الاتي يفيدها الى حين معين معلوم يتفاوت مقدار زمانه لا استصحاب بتفاوت الموارد والمقامات والاوقات
وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يضر نقضا على عدم احتماله في آن العلم نعم يمكن النقض بالجزم
الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة
واطلاق العلم عليه شايع هذا ما بل لا احتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى ما قبل التفطن وعند التفطن فلا
احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على جزء الوجود يحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا
الجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة فيختص باليقين اصطلاحا او ان

المراد

المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو
علم حقيقة ومن اطلاقه نشر حقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا اما الاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام
العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج
لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق
ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك ام لا بل هو ظن واما دعوى كونه
يقينيا مصطلحا فهو مما لا يجترئ عليه عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من خبر النفس المشافهة الحاضر مما لا
يمكن انكاره قبل التنبيه على الغفلة من احتمال السهو والنسيان واما دعويه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وشيوع
السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول
المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتأخرة الاخبار المعنعنة عن المشايخ متصلا الى تلك الاصول فيها مع تطرق
احتمال الاشتباه في شان صاحب التصانيف المتأخرة ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه
والكافي انما هو من المعصوم لا غير في غاية البعد فضلا عن الاستبصار والحاصل انما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر
ويتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء
طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع
لكن من اين ذلك واني هو الا في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع
في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع اطمينانه بحال ذلك الاصل وتلك الرواية
واخذ الاحكام بطريق القطع منهم وفيه ان ظاهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كونه
ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كونه للناس يتبعه لهداية والارشاد لا يوجب كون الرواية
قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم تجويز العمل
الى محله ومال اليه ... لا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد
الذي لا يوصف ... كيف كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية الناس وايضا انا لا
تمكن الثقة من استعلام حال الاصل على سبيل القطع كان من اخذ الحكم عنهم ولو سلم امكان حصول القطع ببعض الاخبار
او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الامضاء على ذلك لا مع اثبات حرمة العمل بالظنيات عنده وهو اول الكلام ومنها ان
الاعتماد على نقل الثقة العالم انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يثبت الا مجرد كون الرجل ثقة والمعرفة بحال
الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ... كون على له جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد ...
ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه
يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا انه سلمنا لكنه ذكر القطع عنده وانى لنا بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل
معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقق كونه معتمدا في
نفس الامر او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون رواية واحد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا
ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا من علم الرجال وثانيا ان الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء
يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشايخ من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء
وهم الاكثرون هؤلاء الائمة وثالثا انه لا يلزم من تصحيح ما يصح عنهم القطعية بل غايته كان الصحة عند المتأخرين بمعنى على

القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انتسابه الى المعصوم عليهم السلام بغير من ذلك لا يستلزم القطع بل يثبت حجية
التواتر او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك الذي يعبرون بالقرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقته لظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك
فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكل سلمنا لكنه
منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكن مع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي المرادي
وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا
الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع واليقين وخامسا انه لا يوجب دراية كل حديث جماعة سنده من هؤلاء الا
ان يكون مراده مبينا حال صاحب الاصطلاح يرد عليه انه لا يكفي ذلك للتأمل ورود سائر الابحاث التي قدمنا وغيرها
اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع
كونه منقولا بخبر الواحد ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل
مع ان اكثرهم واشهرهم في الرواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشف عن سوء فهمه
وقلة حفظه ومما يشهد ... في وجوب النوافل اليومية كما عرض عليه قال ...
بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي من الذين قال الامام عليه السلام فيهم انهم ثقات مأمونون او خذوا عنهم معالم دينكم
هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال معرفة حال الرجال انه هل هو منهم
او لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية
اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرتم لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع
الخطاء والسهو وكذا الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروونه غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بقولهم واين هو من قطعية ما يروونه
ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي الشيخ للاجماع على صحة احاديث كتبهم او انها ماخوذة من الاصول المجمع على
صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال
الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سأله تصنيفه قلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي
به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف
ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة بما عملت من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل على تصحيح هؤلاء الاحاديث
على ان يكون قطعيا كما ترى ان الائمة لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى الصحيح عندهم ويشهد له ما ذكره
المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه
او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك من امور لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره
عن المعصوم عليه السلام بل بما يصح الخبر القطعي لا ريب ان ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار
في تقسيم الخبر فانه جعل منها ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهوم المخالفة عن القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما ذكرنا بل يظهر من التتبع ان
الصدوق ايضا يريد بالصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد انه كان يرى
ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل كونه ماخذ الحديث عنه
الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك اذ لا شك ان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه بكونه من الكذابين او لتخليط
الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن التي دلت على الصدق عن صاحبه في
حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك التخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد

قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم ثقة من صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج فهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذا يدل كلام الكليني رحمه الله في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وان يكون بحيث توجيهه مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل من العلامة بحضرة ما ذكره قال بعض اصحابنا المتاخرين في تصحيح كتاب لعله لم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل لا العلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة بمعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم لاجل تقية او ضيق فرغ البيان والتفصيل وتميز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح فيلزم في غير صورة القطع بجواز العمل بكل منهما وان كانت ونهاية من الكتاب المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء او المجاهيل من قد ما استثناه من قبله السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم من الاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او للاصول الممهدة او من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد وقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها ما لا يوجب مجرد ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها

الشك الرابع

الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشف عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم كيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأه الهوى او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج الذي لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا منضبطا وناشيا من كتاب او حديث او اجماع ظاهر او غير ذلك والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى اكثر علمائنا الا مثل السيد وابن ادريس وامثالهما فانهم كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلقا ما يحصل الظن بانه مراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشكك ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجال والعلم بثقته مما يحصل الظن من الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل باطلاق الظن فاذا حصل كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم فرض عنه لو لم يكن ثقة فكيف يتعقل حصول ذلك الظن وهو مما يحصل بعلم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعلى هذا فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي والفقيه في مقابل معارضه المشكوك في السند مع كونه في غيرهما الا ان

بابر حجة من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو من جهة حصول الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فمنهم من يبالغ كبعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك الراوي او عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل ما عبر به عن الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون باي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعاصر فالصحيح من جملة تلك الاسباب لا انها معتبرة لاجل النص والتعبد في تسمية كلا المعنيين ويظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في مبحث الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم حجيتها بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل الظن بمراد المعصوم لا ما ثبت حجيته بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد القياس والاستحسان ونحوها لكان هو كما لا يخفى على المتامل **الشك الثالث** هو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقتهم لنا في العدالة والجرح لمذهب المجتهد الغافل على مقتضى جرحهم وتعديلهم سيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمنا في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيفما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا يعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا فيه وان ذلك ايضا مر في مقال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمنا في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه فيهما في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك البحث في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا انما يؤيد الاحتياج لاجل تميز امثال هذا الى الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة هي الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حقيقتها من سوء الحس ومع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس ولا وكفاية محسوسية اثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاوائل والفضلاء الخمسة واضرابهم في الاواخر وهكذا فان الثابت حصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعدد وان الاكتفاء به كما اشرنا ابعاد ومع كون العدالة عبارة عن الملكة المحصورة وخامسها ان شهادة فرع الفرع غير مقبولة سيما اذا كان متعاذ لا يمر [illegible] كما عرفته يظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالعدالة والجرح غالبا بسبب الاشتراك في الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال بحيث يكون الرجل احد المعينين من المشتركين في الاسم فنتبعه فاذا لم يحصل نتوقف كما انا نحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف وسابعها ان الامارة الغفلة والخلط في كثير من طرق الرواية الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه قد يعرض احيانا الاصل عمن روى عن الامام مع رواية الاصل عنه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع الغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في رواية

الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي فكل ما يذكر الشيخ رحمه الله في الكافي حتى يحسب الناظر انه معلق لان الكليني لم يدرك الراوي مع ان
الكليني رواه في الكافي مسنداً وانما هذا والشك اعتماداً على ما تقدم من الرواية كما كثيراً ما يشتبه في الاسناد كلمة الجار
بواو العطف فيذكر مكان الراوي الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسانيد مع كمال الصعوبة في
ذلك فيما لم يظهر لنا حصول غير الجواب عن جميع ذلك ان السهو والنسيان والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة
ومن جهة الكثرة والقلة اذ لا شك ولا شبهة ان امثال هؤلاء الاعاظم اكثر ديانة وحفظاً من غلبة سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن
من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها العاشر ان يكون عالماً بمواضع الاجماع ليحترز عن مخالفته
وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالباً الا من اوائل الكتب الفقهية الاستدلالية بل تتبع فتاوى الفقهاء ايضاً ومن ذلك يظهر لزوم معرفة
فتاوى الفقهاء ايضاً من الشرائط لان الكلام فيما ذكره بعضهم من الانصاف ان فهم الاجماع ايضاً مما لا يمكن الا بمراجعة تلك الكتب
من اولها اضطلاعاً عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغير ذلك الحادي عشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة
مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة
غير كافية في ذلك بل هو امر غريزي موهوبي يختص به بعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها
معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه بمعنى قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية
في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا سائر العلوم
فربما بصير تشخص ماهر في علم الطب لا يقدر على معالجة المرض وكذا حال استقامة الطبع فانه ايضاً امر غريزي لا مدخلية للعلم
فيها والمراد بالملكة المقتدرة هو ان يكون المجتهد مقتدراً على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا يلزم
كون احد المجتهدين المختلفين في المسائل فاقد الملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد فقهاءنا الفحول المعتبرين المخالفين في
المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات نعم تتفاوت في سرعة الانتقال وبطئه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل
الى غير فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصلة
للنفس كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفة الرجوع الى غالب الاذهان والا
فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس هو نفس الامر والا
فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب خطائهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأباه
صحيح الاذهان الغالبة ولئن كان موجباً عندك مخالفة في الرد فرجوعه الى المخالفة او كثرة منها بالنسبة الى الآخر
ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج الطبع جداً والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في
نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من تصحيح نظره عامة من صحيح الاذهان السليمة الا فيما للفرد الآخر مع استقامة طبيعته
فاظهر من الوجوه عليه ولظهور ما يبطل ما فهمه الآخر عليه مفارقة فهمه انما هو لسبب في تقطيعه والماخذ خفاءه لا
لسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة تقتضي
جواز عمل غير مستقيم الطبيعة على مقتضى فهمه البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فلا يبعد
فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن خطائها ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم
حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرز عن العمل برأيه ومما ذكرنا يظهر حال مقلديه
ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيراً ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي لزوم كبعض الانواع للكليات
خفاء لا يهتدى اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلاً اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وطريقه

لا ينفع الاثمال هو متمكن عليه فهو مستطيع ولكن ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلاً ودون
من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفاً فكما ان الواجد للمال في بيته اذا طالب منه غيره خارج البيت لا يمكن له
الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع
في ضده ومنهم من لم يجعله لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط مع عدم وجوب تحصيل العائد
لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة على الاثم فيحرم فهذا يرجع الى نزاع آخر ويحتاج الى الملكة
في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عندنا الاندراج لان الحرام انما هو الاعانة على الظلم من حيث
انه ظلم مثال آخر يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل يحسب انه لا دليل عليه من حيث اشتراط التسمية
بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة
لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عندنا الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه
بل جميع العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد في علم اصول الفقه مثلاً ايضاً
من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسألة مقدمة الواجب مثلاً في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة لو ثبت هو وجوب ذي المقدمة
ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسألة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص
الى غير ذلك من الامثلة المذكورة في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامنا في الفاضل البرهان بل المتنبه لكن اشير اليه
لتنبيه الغافلين من شبهة انه يلزم على القول بوجوب الاجتهاد عيناً او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيراً من الناس ليس له تلك
الملكة وان خصصنا بذي الملكات فهو ايضاً باطل لانه قبل الاجتهاد من اول الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا مع عدم العلم
بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيراً من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد فاقدها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان
الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم
العربية وغيرها فان كثيراً من الناس يعلم من حاله عدم الاستعداد وعدم الملكة فليس مكلفاً بذلك وهو مخرج عن العموم بالبرهان القاطع
ومن لم يعلم حاله في الاستعداد والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض مع ما اعتبار
مع تحيضها في العصر بنفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود
المجتهد في عصر لانه لا يمكن الامتثال غالباً في امثال ما يستدعي التكليف اما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف
الطبائع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام في اصل معرفة المجتهد ويجيء جوابه في مباحث
وان ذلك شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم قرروا للناس قواعد يستنبط منها بعض المسائل فلا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة
نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومبان ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب وان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب حال الشرع يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة نعم
وهنا قواعد اخرى لا يحتاج اليها او لا يجوز التمسك بها او ليست من القواعد التي قررها لنا كقولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس
او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع المحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في ملك يحتاج الى ملكة صعبة وهكذا في
قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كلي الماء القليل الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا
الاستدلال على عدم قبول مطلق القليل النجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع من جهة تعارض الادلة او من جهة تخصيص الاصحاب
الموجود في الخارج الذي لم يعلم طرو النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر الا ان

ذلك

تلك المحتملات في الحديث ولا ريب في ان تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم
مختلفون فيها فان الظاهر منها ما ذا فيعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من التعريض لرد ما قوله و مثله
قواعد ماهية تقدم الجواب عنه مشروحا ومنها ان رواة الاحاديث والاخبار كانت يعمل بها في عصر الامام كان منها عاميا
او عاميا وتقريرهم اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهم منها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وغير ان
العمل على ما يفهمه منها العامي وغيره لا يوجب علينا اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة وفيه ما نا انه من بلد
امتناع كل يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها وبه يحتاج الى ذلك الا مبدان يكون له تلك الملكة هو المجتهد وكل الجواب عما بعد
بانهم كانوا يعملون بالاخبار بعد الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج بعضهم
بلا انه ومن في معناه الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال الجوه او منهم
عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال من عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالا
الخفية واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون من دونها ولا فيها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم
الالزام التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك سبيل عدم تكليف العجمي بمضمون آيات القرآن
والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه
فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة انهم مكلفون بالتكليف بالظواهر ثم لو فاتهم غيره منضبط
ومومئا للحكمة بل النصوص انهم قد يحتمل خلافها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند اخر فكذا التحقيق من المكلف
به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم نحكم
لهم كالاحتمال ارادتها ولزوم الفحص عنها فالجاهل والغافل معذوران وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن
ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمنا في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة
وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة هي ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بعدم
ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي
وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ما لم
ما يوجب الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة تشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القائل
بالنقد ليس بضرر في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالا
الخفية للوازم الغير البينة قولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه وايضا في صحيحة
البزنطي عن الرضا ع وغيرها مما مذكور في اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستعماله وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض
المحققين يتوقف على امور منها عدم اعوجاج السليقة وقلة الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريا لا يقف في شيء على شيء ولا
بليدا لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق بل طاهر حتى بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يحتج به بتصيره ذلك الى الاحتياج
تبدل الرأي مع تجديد النظر وان يكون مطلعا على ما يتعلق بما ورد عليه من المسائل الى مظانها ومأخذها ومعرفة تلك الماخذ
الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهلك المذهب والثاني
لا يهلك الى سوء الظن وقد لا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكون من الوحشة
ولا يعتر بنفسه بمثل ان تدربه ما يجعل بذلك الاحتمال البعيد الظاهر وان قصر بذلك فان للانس بكل طريقه اثرا بينا
او لا النهي ومثلا الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقته

فهم هذه العلوم مباشرة لفهم الفقه ومن ما راينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه
كذا فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك
لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون بحاثا يحب البحث وذلك المرض قد
يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع فما يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجع الى
على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر بقرب من ذلك كونه
لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت الى
ويكابر بتصانيفه بالمطر وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت امام جهة خروجه عن الحالة الطبيعية الى مقتضى حال الانسان
المنكرة او للعناد والخوف عن خمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالراي في حال قصوره بل في حال كماله ايضا فان الجهل صار له الا
والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يكون
بمعنى ملكة الاجتهاد كما عن شيخنا البهائي ره وقد تقدم بمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما
يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة
المترتبة على مجموع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني التمكن من رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول
لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل
عن الشهيد الثاني ره والشيخ احمد المتوج البحراني انه جعل الثلاثة من شرايط اصل الاجتهاد وعن الشهيد الثاني انه جعلها من اولين
الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث العموم والانشاء
الخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في كتب
الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة
فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلاثة اذ لا يعرفان عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلاثة والتحقيق ان
الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم والظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية و
ساير كلمات امير المؤمنين فهو حليته واضحة وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه مما ينسب عنا المجتهد ولكن
ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها
وترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو اول له في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص لا
يبعد كون تلك من الشرايط يمكن ان يكتفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قولهم صم للرؤية وافطر للرؤية وكذا
الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكن العلم بها وورد في المضطر لو لم يحصل
له الظن والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس في ذلك من الشرايط
لان شان الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرطيات لا بيان اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض
مبيح للفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع واغلبها
اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله الخيار او
يثبت في الامر الفلاني الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الحساب مثل
مال الوباء بشكل العروض مثلا ويظهر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة
المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيها الوصايا غيرها اذا قال

على عشرة الانصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الانصف ما لزيد ان يقول اقرارا لعقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار
ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل النهاية في كل حد
منها فان الفقه الذي هو المقصد يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع
ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه **فائدة** من شرط في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي ومبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالف
مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا صدق لفقه على قواعدنا واصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمسائله مع المفتي
من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي والفرق العامة كانوا يعملون عليهم فيشكل الحكم بعدم
جواز الرجوع اليه بعد الاعتقاد بالحكم لانه عند التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهر
الوفاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقول الشيخ في اخبار المتحرزين عن الكذب
مع كونهم فاسقين بفعل الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامعا للشرائط للافتاء بالمخالطة المطلعة
على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او شهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في النهاية الى كفاية الظن قال لا يشترط في
المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا
يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه
قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته للعلماء وشهادتهم باستحقاقه
منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا
يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا فللمنع من عمومها وقد نبه عليه في النهاية واما
ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم
جواز استفتاء غيره بل يكون جوازه حينئذ فلا بد من العلم بحصول الشرائط وما يقوم مقام العلم هو شهادة العدلين يظهر من كلام المرتضى
الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال للعاطر يرجع الى مفتيه من صغره بحيث يعلم انه يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة
حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا
ويقول كيف يعلم حال العالم وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة
والصناعة وكذلك العلم بالنحو والصرف واللغة وفنون الآداب انتهى كلام المرتضى وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس في المباحث
المتقدمة ان الجاهل الغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطن
والذكاء والتميز منهم من طلبة العلوم والبصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد فبيان حال العلماء في مناظراتهم
وتحقيق المسائل في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقوى
ان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان الاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا
للاصل لزوم الحرج غالبا فان قلنا ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد لا يرتفع الا بالعلم قلنا ان اشتغال
الذمة بازيد من الاخذ عن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان الاجماع منعقد على جواز الاخذ من
المجتهد ولا يحصل الا من علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على لفظ المشترك وهل ذلك الا موضع النزاع والمعتمد عليه
ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا وتظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد هو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل

من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقد من اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون انما تظنوا لهذه المسألة اعني
جواز العمل بالظن في ذلك بعد الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا وانما من استقصى
للمسألة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل
العلم نعم هو اولى واحوط ثم اعلم انا حققنا ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البدائي كما قلنا في
الظن بعد الفحص عن المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر
ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتماله على اهل العلم والفهم
والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن لشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الكاشف عن اتفاق الوجوه
اليه لحكم القضاة باستدعاءهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمورد الاعلام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد
فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يتوهم انهم اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في
العلم والورع فيتعين الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم و
الورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء العدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ادعى بعضهم
لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح اتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد وخالف فيه العامة
فمنهم من اتفقنا على ذلك والاكثرون جوزوا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الفتوى كاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان
المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو الحجة لهم بالنسبة الى
هذه المسألة والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بالامارة في المجتهد قياس مع الفارق وقد تكلم المحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد في منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما
هو لاجل انه محصل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كالامارة في المجتهد فتقديم الاعلم
على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد مجتهدان احدهما اعلم من الآخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهد
آخر في بلد آخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو دونه منه مع احتمال
ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم او موافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او
اعلم منه اذ سلمنا نفي اعلمية الغير بالاصل لعدم لكون الزيادة من الحوادث لكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم و
موافقته لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع ما الدعوى الرجحان والدعوى حصول الظن بقول الاعلم الى ان
الظن بعيد فهذا الحال هذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهدين في مذهب الموجودين في بلده يكون العمل على قول الاعلم اقرب
وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق اكنه ومقصود الناظر في هذه المسألة بل
ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو دون
بما ابتني من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلنا ان الفتوى الميت يخرج بالدليل على عدم جواز العمل
بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا
يقبل التخصيص الا ان يدعى عن ذلك بما يدعى من اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقول بالتخيير بين
الاعلم وغيره في يكون حكم الله الواقعي بحسب ظن احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعي بينهم ولا مقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك الحكم آخر ينوب مناب الحكم الواقعي بحكم العمل بالظن
وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية الناشئة عن لزوم الحرج فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه

اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص مثل هو اشد
عن الواقع فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى او الاقرب او الارجح
قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد من تعلق من نسبا ان ارجحية في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله
الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع عنا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه
والحاصل ان الادلة الشرعية حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة
الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال الاصل
حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا
نعيده اشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا مفصلين
بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميل لعلم ايضا فهنا اعلم نرجح اقوى الامارتين لنا تمييز
على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر ولا يتحقق في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد
ايضا بالنسبة الى امارات فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله
النفس الامري وهو لا يتم الا اذا كان مقيدا لشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل
اقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شيء اخر من الاسباب ولكنه لا يتمكن منه
احتمال مدخليته الغير في مطلبه حتما الا ظاهرا فيحصل الظن له ح انما هو بشرط هذه الاسباب في هذا الحال الاضطراري وليس معنى
تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل بقدر وجود ما يحتمل ان يعارض دليل محتمل
ويترجح عليه بما حصل له يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا
يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا مقاومة له بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح القول بوجوب تقليد
قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المطالب مع انها غير ظاهرة منهم غير واضحة في نفسها لظهور
ذلك مسامحتهم في دعويهم هذا الى انه اقرب واكد وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب
بين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الكتاب وهو كونه اقرب واكد استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد
الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد فتدبر ونظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع
المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط اي جهة كان
وان كان بتقليد الميت لا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مفقود على
ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت لان الاعلم الذي يعلم مخالفته لاعلم اخر او علم عدم مخالفته لم
بل الظاهر من مدعي الاجماع على متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا الاعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر
وان اختلفا وكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاده الاعلم ولا يحتاج الى
الزيادة التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع
ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل التعب في استفراغ الوسع بدعما هو دون الوسع ان كان الامتثال
بمثل لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب اداء ذلك بعضا الا بذكر الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه يظهر التحقيق وهنا تمام

تنبيه

اتفاق انه ان اختلفوا في جواز بقاء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة
وما خذها فان نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر قبل ان يمضي زمان يتغير حال المجوز معه

زيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب التكرار وان قلنا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الراي بالنظر
فلا يبقى الظن وللثالث ان المسئلة قد يعلم بدليلها ح بخلاف ما لم يتذكر ويظهر الدليل التفصيلي الاخير فما ذكر والحق هو
الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السوانح وتغير الاحوال
وتفاوت الاوقات تبدل رايه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا فلا تسامح في
الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم ان تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم
الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب عنه مدفوع بان ظن بقاء الموجب للاستصحاب كاف
والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد ذلك هنا ونقول ان المراد
بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كالقول الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص
كقوله هذا القدح من الماء ينجس بملاقاته لقطرة من البول في معناه وقوله اجتنبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو انشاء
خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة
وغيرها مما يندرج تحت كلي الفتوى ح هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا و
هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم بالنسبة الى هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا الاخبار عن الله تعالى
فيها والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بما له حق
في كذا او هذا لك او يقول للمراة تزوجي بفلان وكذا تفريقهما بتفسيق لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة الخاصة
التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما
يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم وحكاية هند
زوجة ابي سفيان ثم ان دفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره
او نحو ذلك كل واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال
الاول ان يدعي احدهما الاخر غائب او صغير ورفع امره الى الحاكم وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم ما كره ما يعتبر
رشيدة يعتقدها هو صحيحا والفقهاء يعتقدون صحته لاحد او يبيع لاحد اجزاء الصغيرة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا
ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات للاخر بفتوى مترجح لا مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيهما بل عدم
علمها بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسأل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزويجهما بعد علم الوالدين بذلك
عند الحاكم ايضا ودخلها بالزوج ولم يعلمهما بالحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم
لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك لكن الاشكال في ان الظاهر من تمهيد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحكم
لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند لما بينهما من القصد على ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة
مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد اخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها الفقير حتى فيما لم ينقض صاحب المال الحلال في
في المسئلة اصلا او لا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال ح مشكل اللهم الا ان يقول المراد
من الاخذ على سبيل الحكم ودفع خصومة المتصور قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك للحكم ثم القواعد كلها القول
بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بكرا اذن ابيها او اذن الغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره
فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل لان المسلم انما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد لا انه لا يصدر الا
عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصادر عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا انه

ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المصوّرة فكما يجوز ان يقطعها بقوله حوّلت الترويج بكذا اذن ابيك وحكمت
لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذى يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة ولا اشكال فى صورة الاذن للغير
اظهر فانه يصير من باب حكاية منه وخبر عن شيئا واما توهم عدم جواز الترويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب
اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما اذا
لم يدع على الزانى والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما يظهر من قولهم فى مسئلة جواز عمل الحاكم
بعلمه عدمه والتفصيل بالجواز فى حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانى والزانية بعد القول بالفصل غير ذلك كما يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب
الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش ويمكن دفعه بالتزام الاختصاص بالمعاش وتقييد المتعلق بالمعاش بحيث يشمل الحدود كما يشمل تقييد الحد بوقوع الخصومة لا انتفائه
فيه غالبا وما يقال على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف فى كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر او اضحى فى صوم وحجه
المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه لانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى
حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان دليلهم الذى افادوه على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتى بيانه يفيد بالنسبة
الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا يبعد ان يعلم حال عودة فى الشرع وان اى هذا المقام قام الاجماع عليه
ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بثبوت الفطر بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هى من وضوعات
حكمه فيرجع الى انه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك فى اصل الحكم الشرعى وان كان يرجع الى
الحكم الشرعى باعتبار قطع النزاع يتضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر من فروع كونه من الحكم
ثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه بالخيار الى اول الشهر الفلانى الذى
يترتب عليه اللزوم بانقضاء الشرط فى اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما فى اليوم الخاص فى انه اول الشهر ام لا فيكفى فى ذلك حكم الحاكم بانه اول
الشهر فيترتب عليه اللزوم ولا يحتاج الى حكمه باللزوم عند اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا دخل
الحد الشرعى بانه ثبوت الموجب عنده والخصومة فى ذلك متصورة ايضا بين العبد فى التصديق والتكذيب او الموافقة والمخالفة
فالمناقشة فى تعميم الحكم للمذكورات هو ضمن قصد الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة فيه وان لم يكن بالفعل
هنا فى نفسه فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد باعتبار من احدهما فتوى ومن الاخر
حكم كما لو حكم بصحة النائب اذا ادرك اضطرارى المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة
فتوى على ما مر فيدخل فى الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه
بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك يظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده
اذا راى كلا لما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من
راى طهارتها فيجوز استعماله وما لو حكم بان الاناء الذى وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال
بعد كما سيجئ بيان ذلك ومما يشكل الامر انا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خمر او هذا اللحم مذكى حكم لزوم
متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجئ من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب
الاثار عليه كما سيجئ بيان ذلك وذلك ما هو من القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذى لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه
بالتزام ان المحكوم عليهم بالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافى ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال فى المسئلة المختلف فيها او جزئية
فى القضية الشخصية كمسئلة المراضعة والباكرة ونحوهما ولو كان بعد المرافعة والمخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطرفية

الجمع عليها

المجمع عليها فى القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كملك المدعى لما فى يد المدعى عليه ٣٩٢
بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم فى طريق رفع التخاصم مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق
فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه فى الجميع فهذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه
واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد فى العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتى فى المسئلة وكذا فى الحل والحرمة نحو ما فى المطاعم
والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات مما يحصل بين الاثنين غالبا
فلها جنبتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد راى مجتهده واما الثانى
فهو ايضا ظاهر مع التراضى وبناؤهما على متابعة مجتهد الاصل فى الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن
الاثار فيحتاج الى الرافع ودفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفى العقود والمعاملات اما ان يكون من محض مخالفة الطبع ومشتهيهم
مخالفة الطرفين فى حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلنمثل لهما مثلا ليتضح الامر وهو
عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع جواز الاب لها صورة عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية
الصورة بحالها مع كونه يرى ان الخيار للولى ولا اشكال فى الجواز والصحة فى الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد لكن
وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ايضا فى صحة ما وافق راى المجتهد وبطلان ما خالفه كالاولى والرابعة ان
يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلدا لمجتهد اخر مخالف له او يكونا مجتهدين متخالفين فى الراى ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة
فى المجتهد كما هو الظاهر فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما لرجل على حدة او بعد عقد احدهما فى كل من الصور
يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راى الحاكم لاحدهما فحكم له وان كان ممن يرى التخيير فى العمل او فرض
تعارض فى هذه المسئلة او فى مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقدهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راى
الحاكم ان كان ممن يرى التعيين فالحكم لما يختاره ان كان يرى التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر حكم صور
اخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا كما ذكر
تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالف
ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدى الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل وينتفى
مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفى العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى
فكلامهم فى ذلك غير محرر فان اراد واجواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فلا ضير فيه فى الجملة كما اشرنا فان
طرفى الدعوى ان بنى مطلبه على فتوى مجتهد والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف
رايه فى المسئلة وكذا اذا كان مجتهدين كما ذكر وجه التقييد بقولنا فى الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل
والذى نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى فى هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتى اما المستفتى فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان
اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راسه او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل
فجوزوا العدول الا ان يعقد الحكم بتقليد مجتهد وكذا بعد العمل فى واقعة اخرى اذا تغير راى مجتهده او تبدل مجتهد بمجتهد
مخالف واما المفتى نفسه فيجوز عمل كل مجتهد على ما رآه اذا كان مخالفا للاخر هذا هو ظاهر الشهيد فانه قال فى القواعد
المسئلة التى نقلناها عنه فى مباحث الاجتهاد وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير من مخالفة مقتضيها من المفتين ولا من المستفتين
اما من المفتين فظاهر واما من المستفتين فلان له ان يستفتى اخر الى اخر ما ذكره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها
من راسه وتغييرها من الحال الحاضر ففيه غموض واشكال ويتوضح ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستمرار ما لم يطرأ عليه

بالنظر

مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزم فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل
بالملاقاة ثم عدم نجاسته لكر وامثال ذلك للمرحلية للطاعم ومنها ما اختلف فيه غير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز
عقد الباكرة بدون اذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدنا فابنك بفتواه ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المجامعة
والمرافعة بينهما فالعمل على هذا الفتوى واجراء العقد عليهما مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما
او الى اجل كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة
او هبتها وحصول الرضاع للاخوة وثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بالرضاع قبل العقد ثم ثبت في اثناء
خبر بعد الراوي من القواطع وكذا الحكم بجواز مضاجعة نكاح المرتضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن
انه يجعله خمرا او بيع دواب ما يؤكل لحمها وما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى كما لا يخفى مقتضى
الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذا مقتضى الرجوع الى المفتي و
نصب المفتي لارشاد المستفتين الى ما به قوام دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع لا يجوز رجوع المستفتي الى المفتي
في جواز النكاح وعدم جواز البيع وعدم حصول ان ينبو امرهما ومعاملته على فتوى مفتيه وامر الشارع ببعضه مما هو من الامور
الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة لا دوام وكما
مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذا مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر بحجية
رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير رأي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع
تغير الراي وكذا الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه كان موضوع المعاملات والنكاح لا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرأ
عليه حكم حاكم اخر كما ذكرنا واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار و
الدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمل فبعد
تجدد الرأي يحكم بغسلها بالاناء ووجوب الاجتناب عنه بل هو كما اذا افتى بنجاسته فلقدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما
اشرنا اليه سابقا ايضا ان الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم جواز اذا تجدد
الراي مع كونه باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام ولكن
حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في التأثير هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف
الاولى بل انا نقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجرا
هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا
كما لو تجدد الرأي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا
عرفت هذا علمت انه لا يتم تغير حرمة المنكوحة بلا ولي ان كان بتجويز المجتهد اذا تغير رأي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او
يباشرها الحاكم بنفسه او بترخيصه على انه مبتن على ان الفتوى يجوز نقضه وفسخه اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر يخالفه
بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة في كل عقد لعاقد بالمخالفة اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال
بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذا في المجتهد الذي نكح امرأة بنكاح صحيح عند نفسه ولا ثم تغير رأيه الى
حراما فانه لو لم يحرم عليه الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرم مع لحوق حكم الحاكم ايضا وتوجه عدم التمامية مع جواز نقض الفتوى
بالفتوى مطلقا كما اشرنا اليه المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل
اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي وكذا يتحقق ترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد لو وقع
مثل الفروع

عليه فعدم لحوق النقض للحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا يتجاوز الى
مورد اخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا ينعكس من حيث الحكم
ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج لرفع الهرج والمرج
وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي لم يتعلق في المسئلة في الفتوى المفروضة
الرأي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على النهج المشروع من المكلف وعدم جواز العقد
عدم يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل لعدم ظهور
دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها الفقها
فهو مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة بعيدة لا يعبؤ بها ولو فرض ان نقول با
وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة ولو سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد
كان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان
يقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك من المذكورة
من توابع العقد الصحيح المفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني
التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من رأس فمع انه ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما
اشرنا سابقا لانه ليس حكما بحرمة العقد مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل
فلا بد من القول بلزوم الاطلاق والزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك انفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع
السابق ولم يقل به احد وبالجملة هذا الكلام فيها من عصر الائمة الى الان على تقليد المجتهد بل الغالب في الخلايق انهم لا يجتهدون
ولا يقلدون من هؤلاء فاسد لكن امر المقلدين في البلاد البعيدة انه لا مناص لهم عن التقليد او معرفتهم ذلك
انما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية فهذا الاشكال يجري في كلها
فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد وبمطلعه او بمراجعته لو سلمنا ان بمحض ذلك
يتحقق الحكم وان لم يحصل المخاصمة بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته بمجرد تبدل المجتهد وتبدله
باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الرأي او التجدد للتصحيح ثانيا برأي اخر ثم فسخه برأي اخر وهكذا فيستلزم التسلسل عند الاخبار
ولا اقل من موت مجتهد مع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم بعدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد
واما مقلد فلا بد لجميع معاملاته التي فعل وكل ما في تحته مما حصل بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه او ليفسخه والحاصل ان
كلما دل على جواز العمل برأي المجتهد ولزوم العسر والحرج غيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات
ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف فتوى مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى القول
باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المراة الى الرجل اذا وقع الطلاق
بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الطلاق والالزام او يأذن
فيه بالخصوص وكان ايضا يمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفايتها مطلقا في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض
الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا
وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضاء الحكم ترتب اثاره عليه من اثار جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز
للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا

لايجوز

لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه مضاحكمه بترتب آثاره عليه جواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان مقتضى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتب آثاره عليه وان خالف رايه فيحل للمجتهد الآخر اكل المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الراي بل لو ادعى عليه احد بعد تلك في هذا المال ولم يقم البينة يحكم بكونه ماله وهكذا سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كان في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المراة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد لما ذكرنا بل نمنع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فنرى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وساير علمائهم منهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طريق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيح عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل لنا القطع باحتمال ما وقع من المعاملة المأتي بها هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يحكمون بالزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون الزوجية باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بدون اذن ابيها او من صغيرة بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزها او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذا البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فعلماء العلماء وعملوا على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك وما نتخيل من مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل فعدم التفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل الا ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب يعني ان الغالب في تلك الاسباب العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك لا يتم لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيها في كل من ابواب الفقه مستبعد للخلافات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول الخلافات كثيرة من جهة الالفاظ الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد منها وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سمعوا ممن يجري صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل والزوج والوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل وهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات كثيرة وان كان خلعيا فهل يتحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المعتد لا او على الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة البذل بعوض زيد ودون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذا الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب المسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث

فهل كان

فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير او لا وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما ترتب على الراي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا والارتياب في كل ذلك عسر وحرج عظيم تنفيه الشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الراي وقال هذا ابداع راي لا تجدد راي او تغيره بمعنى انه الزم ابطال آثار الراي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد بينا عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضع المسئلة اذ كلامنا في ابطال الراي السابق من راسه فهو كلام آخر غير تغير الراي فان من تغير رايه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا ويجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رايه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه قراءتها في الثانية وكذا لو تغير راي مجتهد وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى الخزف استحالة ثم تجدد الراي او تغير المجتهد فهل يجب عليه تبديله ام لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه جواز النزع ام لا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما نيط بالاستمرار والدوام لا يبعد التفصيل بانه لا يجب النزع بل يجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز ابناء المسجد بذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد المسجد عن النجس حتى انه فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وانما الدليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج لو فرض نقضها بعد مدة متمادية فنقضها مع ثبوت التراضي عليه في اول الامر ولا يلزم المفاسد مع ان اصل نقض الفتوى بالفتوى اتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين بوجوب ثبوته على الآخر بخلاف صورة الفتوى التي لم يحصل بها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنى في المسائل الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع والهوى او بسبب التمسك بتغير راي المجتهد او تبدله باخر فرفعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وبالجملة المقام في بيان حال التجدد الراي وحصول المخالفة بين الزوجين بيان الصور التي يحصل المخالفة بين الزوجين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها المخالفة بين الزوجين مع قطع النظر عن رفع المخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد للراي السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق وانه مبني على الراي الثاني فتحرم عليه من زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه ان حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت للبطلان على الاظهر لظهور فساده من راس فاذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراي فيجوز لها التزوج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه فظهر له بطلان ذلك وجواز العقد صحيحا راسا فمقتضى العمل بالراي هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبالة الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة العقد من راس وجواز العقد عليها بعد

في ذلك ما يلزم من المفاسد

العقد لو زال الاجتهاد لراى مفسد الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحوه للحق يحتاج العود الى عقد جديد وهل هو اذا
تجدد رايه بعد ذلك هكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراى وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فهو كما
اشرنا وما يؤيده ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا الحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان
هو الاجماع فهو تم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل عند الاستمرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى
ايضا ومخالفة المجتهد لراى نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير راى مجتهده فالو
ايضا يحرم عليه اقتداء لتجدد راى مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر و
الكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده اذا قلده
والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما من ترتب الاثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام
في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد اولا والاظهر عدم
وجوب مزاحمته ايضا حملا لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على
بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا له سيما في المسألة التي قلده فيها العقود والايقاعات بل الدليل على الجواز كما ذكرنا الرابعة
مخالفة من علم انه بنى على احد الاقوال في المسألة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر
فيه وجوب مزاحمته في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقده اخذا كذلك مع موافقته لاحد الادلة
الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسألة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمنا في اوايل باب الاجتهاد والتقليد
ونقول هنا ايضا ان الغافل والجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد الذي ترتب عليه اثاره فالظاهر ترتب الاثار
وصحته ما لم يظهر كونه باطلا وليس ان يكون خارجا عن الاقوال المتحققة في تلك المسألة ومقتضى احد الامارات الشرعية القائمة
عليها فانه اذا كان حكمه موافقا لاحد الاقوال في المسألة فهو كما لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسألة وكما
لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل
على بطلانه غاية الامر انه للمجتهد يتبع في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل
والغفلة مبنيا على هذا العقد فلا بد من القول باستمرار اثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراى وكما كان
قولنا ببقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده فتوى مجتهده فكذا هنا مبني على
الاعتماد على ما هو حجة عنده في هوى لذا لعله او غيره النية لم يكن من المجتهد ولا من غير مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم
الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد
العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسألة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان
في اكثر المعاملات الواقعة في زماننا مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق راى المجتهد العصر وهذا مخالف للمعهود من طريقة
السلف والخلف فلو تزاوج المتراضيان بعقد صحيح اشتمل دون معرفتهما بالمسألة ولا بوجوب التقليد او الاخذ من
المجتهد فيجب على المجتهد كذلك لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضا اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد كما ان
المعاملات تحصل بتوافق ذلك الراى للمجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا
اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض سواء ثبت العقد بعد التقليد
فلم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لاشتهر لما ترك الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع
ولم يختف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج سيما ايضا وانما استشهد بمخالفة الفصلين كان ذلك لكن

لم يكن جاهلا بالمسألة او غافلا بل ترك التقليد مختارا ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد
الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة او الاقوال في المسألة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض للمجتهد فيه ايضا اذا وافق
احد الاقوال في المسألة بانه يجوز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف له مظنونه انه خلاف حكم الله انه ليس بسبب يترتب
عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان
لانه لم يتبع فيه مجتهدا او عدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد الذي مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرنا
من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذ من المجتهد وهو ما سلكنا ان الحكم
الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية
وقصد التقرب في الامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو تزوج احد بنته بالرضاع مع علمه بحصول عشر
رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا وهكذا وسعه المجتهد الذي هو موافق لذلك فلا
يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع يترتب عليه احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه من دون الاخذ من المجتهد والنهي
انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسألة يحصل له التردد
عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء فيلزم ان حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في
الوقوع هو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتيب هو ما حصل من المعاملة
بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتيب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول
معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل ومن دون
مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض الشرائط فيتبع ذلك الكلام السابق ونقول ان
الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد
ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له
ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسألة ان
مبنية على الامارات الشرعية المفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز الاحتياط لهذا
المسامح بحيث بالغيب واثمه مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراضي الطرفين
ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه اذ لم يجب النقض فيلزم ترتب الاثار واما
ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد ان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المدونة تكون باطلة فلم يحصل ما يدل على بطلان
مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق احد الاقوال وان كان مع التسامح واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف
بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا يعاضد الحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما
وافق راي المجتهد هذا حال اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم
لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى
قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على
ان له حق الدعوى وان طال الزمان واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية
بان بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد اساسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع
ودعتهما الهوى الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم فيما اذا تخالف البكر والولي وكانت البكر مقلدة

٤٣ لم يحكم باستقلالها والولي مقلد لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المراجعة فلا يحكم ببطلانه ولا
يمنع عن مقتضاه حتى يقع المراجعة فان تراضيا عنده بقول البكر مثلا بنكاحها مثلا لزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند
من يوافق الولي فسخ العقد الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدا فتقدم الكل نعم والغرض منا
بيان ان عدم تحقق المراجعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين بالمسألة وكون العقد
في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المراجعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كما لا يخفى وللمقام
ونظائره كثيرة لا حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز
النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسر التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين لا يجوز نقض
الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت
تلك العلة في الفرع قطعا فانه حينئذ ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراده فيها اشار اليه العلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث
قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقضه سيطله هو لا غيره انما هو للدليل القطعي وظهور التقصير
فيما ليس له دليل قطعي كان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان مطلقا اذ ربما يتغير راي المجتهد بحصول الترجيح
للراي الاخر له مع انه لا يظهر بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما
ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحصر
الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل معيار ذلك القاعدة الدالة عليه وهو مخالفة
ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة رواية لم يعثر عليها
لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود كما لا يضر مخالفة بعض المرجحات
في تعارض الاحوال ومقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد
الامر بين حديثين صحيحين بالفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين التخصيص على الاصحاب او بالعكس
وهكذا وهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل يؤول الى تغير رايه لكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الاية
والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك
ينزل كلام الشهيد في ... حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل ام لا ويحصل
بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب
بخلاف ما لو تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني في
فلك تبيان في عبارة الشهيد هذه في غير الثلاثة الاول الا في خبر الواحد المتطل للخلاف فيه فانه دليل ظني فلا يضر مخالفة وكذا
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفة لا يستلزم البطلان وعلى ما نزله عليه المحقق الاردبيلي فيندفع الاشكال
ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض شيء
منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهر عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسألة نعم
يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمنا وفيما بعد التغير
في موضع اخر وفيما لم ينافها انبته الفتوى من الاحكام الملزمة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه
النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم
يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي

انقض

٤٤ اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا
المقام غير وافية بافادة المرام غير منقحة وقد ذكرت ما ادى اليه نظري القاصر رجاء العفو عن الزلل من الله الغافر **قانون**
اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسألة ونقل عليه الاجماع المؤلف الموافق والمخالف ولعل
وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظم غالبا اذ قلما يتغير رأي
المقلدين الا فيما ينفعهم ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب بتقديم الارجح بسبب العلم والورع
والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهوره فيما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص لخارج وفي ما غير تلك
المسألة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد
تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها
انه كالاول يعني غير الملتزم وعدم الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من غير ... عنه بان يحكي
عنه على حد العدل لانه ليس بقول بما لا يعلم فان ظاهر الاخبار عدم حليته للعامة اقوال اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على ماخذ المسائل
وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه
فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه
بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع الامن من التزوير
ويدل عليه العمل بكتب النبي ص والائمة ع في ازمنتهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور
عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذا ترى اصحابنا بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعامة منهم من فصل
فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متاخري المتاخرين
من الاخباريين ونقل في كري عن قول لا بد لم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة واقواها
ما اختاره صاحب المعالم وهو ان حجية الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد من الاول الاجماع الذي نقله جماعة من
العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد
الميت حتى لو كان هناك بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى
تجديد الكلام في ان الاصل اما لنا ما اما جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه
وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لا من اجل الظن المطلق الحجية دون خصوص الظن وعليه تثبت حجية اخبار الاحاد
وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان حجية اثبات اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ
الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي على ...
من عند انفسنا لو تكلفناها بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما ترى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين او
كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف
بالشهرة واعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا من التعلق
بما يحصل الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج التعارض بينها لا
اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيرد كونها
احادا وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص والظواهر
الكلام في ... والاحتمال الخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات سيما مع معارضتها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على

هو نقل الاجماع ابن الحاجب والعضدي من العام واليه عميد الدين في شرح تهذيب من صاحب ...

٤٥ اما مع ان مسائل الفقه جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد الظنون المعلوم الحجية الا بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي
حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين في القياس قطعية نتيجتها فالحاصل انا نحن
مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي
فاذا تعين الظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به واحد منها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من
جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه
من جهة عدم افادة الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه صار على حالة الاتمام
نعلمها بتا بالبديهة من تسرع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل
ببعض الظنون كاخبار الاحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس من جهة ان التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الاحاد
ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع منه في غاية القلة فلا يعرف من
ما هو مورد الاجماع القطعي من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف ففي غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذا
نقول بان منصوص العلة وتنقيح المناط ليسا بقياس لا انهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص
وجواز العمل بخبر الواحد حتى تعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد ومعتمده بمقتضى النص والدليل
مثل قولهم لابان بن تغلب وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واحد المعالم عنهم امثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع والبديهة
على الاشتراك في التكليف ومن جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن
الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان
خلافه ولانه ليس مما يحصل العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة التقليد لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع
لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه
العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم فاما ان نتكلم في حال نفس العامي من انه يفهم ويميز واما ان نتكلم
في نفس الامر ونفرق في اصل المسئلة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة التميز في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه
لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه وابوه لغا فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فهو مكلف فكيف
بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي المتجزي والمنكر للنظر وغيره والحي والميت فهو
ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزم التخيير اذا لم يحصل الترجيح كما بين الاصوليين الاحيا مثلا لو ظهر له رجحان علم
غيره ثم الحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور
المظنون كون كل واحد منها حكم الله في نفس الامر التخييري بمجردها لا يوجب الظن له بكون حكم الله في نفس الامر هو ما قاله
وكذا الاعلمية اذا لم ينحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعيار هو حصول الرجحان فقد يحصل للذي الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك
يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم بناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الاوجوب الرجوع الى ما هو الاقرب
الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر فرجوعه اليهم في ذلك تميزه من مسائل الكلامية ومقاصد الاصولية التي لا دليل على لزوم
التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه خلاف فهمه فهو مكلف به
لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء ومناط في العمل حصول
الظن بحكم الله فلو خلص عن وسطات النزاع بين الاصولي والاخباري مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي حقيقة

٤٦ بحيث يحصل التميز بالاستدلال لو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد
رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله تعالى للامارات الخارجة
والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء او وصفهم لذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت
عن ذلك اذا لم يحصل الظن بقوله بان فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار التقليد للمقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله
فلنعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن
بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر للمقلد عن العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا
من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلنا اما اولا فلان هذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا ونهاية الشهرة
الاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل
ذلك في غاية البعد لعدم تداوله ما بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة وتشبه ان يكون منشأ حدوث التكلم فيه والاجماع
على متابعة الائمة لا وتعبير تشهد بذلك البعض استدلالا لاتهم الاتية المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع
باصل لزوم متابعة الظن للمقلد قلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا
نقول بمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية حق
بالتقديم وحصول الظن في الفرع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بفتويه في المسائل
الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة اما
مادة خاصة مأخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت مع الاغماض عن ذلك نقول لا دليل في الحيوة والموت مدخلية في الظن
بحكم الله الواقعي بل انما هو تابع للماخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل
محض التعبد يكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري فيؤل الكلام الى ان المقلد ظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول بان حكم الله
الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه ظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما اخذه عن
الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل للمقلد في كل من المقامين ظنا فعليه ترجيح بناء المقلد
على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع
لان المتبع بحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل في مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها
من الاخبار لا يدل على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل
لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون
المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظنون وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع
اكثرية افادة الظن اذ المراد من الظن الظن بنفس الامر لا بشرط الا الظن بشيء لو فرض عدمه شيء اخر يفيد الظن بخلافه فبلا ابهام من
الظن المعلوم الحجية الا ان المشهور جواز العمل بها مطلقا لا بشرط انها في مكان الترجيح قال العمل بخبر الواحد انما اراد العمل بالظن
الحاصل بالخبر لا انه خبر وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس محض الاجماع
المنقول حتى يقال انها صحيحة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن ولا اعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن
والقدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا فنزيد هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على
حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد للمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص
بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت القدر المعين

الاجمال ملا ريب انه لا يمكن الا بالظن بان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل
بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل الا ظن المقلد للمجتهد كما ان ظن المجتهد المراجع بها غير معلوم لا بعين
انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد الكل او المتجزي على طريقة الاصوليين او الاخباريين ثم هل هو ظن من حدّ النظر في الواقعة او
اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج بترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكل في تقليد
المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ويرجح الاحتمالات في جانب المقلد بوجوب تقليد الميت عنده وليس حينئذ الاحد
المذكورات هناك اية الا بالظن والترجيح الحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب
سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد الا تقليد المجتهد الحي
معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو
حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة كاف
للاستصحاب والقاعدة مانع في مقابلة اصالة الحرمة بما علم يقينا جوازه هو ما تكرر منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين
العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر بفكر دقيق ونظر عميق حتى
تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد الاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها ايضا وان التحقيق
عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه
الادلة المتنازع فيها حصول الظن لها بحكم الله نعم فكيف يصح القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل
بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني فلم يرجح ظن الاول على الظن الثاني
مع ان الثاني في معنى الخاص للخاص مقدم على العام وفرض كونه ذلك للمسئلة فتعهيد ويجي تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا ضمان
عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها
صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا وهو ما بنا عليه تقليد الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل
اعترافه بجوازه اذا لم يوجد مع ان مناط العموم عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ردا على فقهاء الحلب ومن تابعهم فان لهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم
ولخصنا الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء الكافة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما
نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز كما هو ظاهر خلافه من جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق
الحال فيه في الارشاد والامر بما هو موجب للاشكال والردع عما هو مثير النقض والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال
على حرمة العمل بتقليد الميت باصالة حرمة العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز
العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد المفروض حصول الظن
للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن فيما يستلزم وجوده
عدمه فهو باطل فيبقى الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما
يدلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا
كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليده لذلك الميت كذلك الكلام في تسامح المسائل الكلامية
من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك

هذا الراجح

هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون
كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم والاضح اكثر مما نقل في
منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤيده كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا
محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل
بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه
الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد
كالمسائل الفرعية عندنا تأمل واما سائر ادلتهم فاقويها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها الزوم عقلا اذ لا مدخل
الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن
السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه ولا منع امتناع بقائه لبقاء النفس
الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات ببقائها بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له لارتفاع الظن وحصول
اليقين باحد الطرفين او بقاؤها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظن الثابت المقرون به
عند العلم بالمزيل حال الحياة مع ان جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد لذلك الدليل لبعضهم الى جواز التقليد للمقلد
الذي كان يقلد في حياته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتأخرين ويمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل
فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حياته ويعرف جامعيته للشرائط التقليد كان جواز التقليد فهذا الحكم ثابت
لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا
في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن رأي رئيسهم لذلك نقول بعدم مضرة مخالفة
معروف النسب مع الحي ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب والاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت
من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رأيه
يجب العمل برأيه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه ان التميز ممكن للعلم بتواريخ كتب المعتمدين وفتاويهم مع انه فيمن
علم فيه تغير الرأي واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر منها
ثم ان صاحب [illegible] قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي
فيها الرجوع الى المجتهد فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل
بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
المجتهد الحي بل قد حكي الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد
ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد لمجتهد ميت مجتهد وهو مستحضر لفتاويه كلها وكان لم يشاركه في العصر الفاسد
على الاخذ عنه بالرواية فكانه اراد بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة وهو
كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك وقوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من توابع مسائل
الكلام وفيجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من عذرية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم
بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كونها مسئلة
فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في غيرها لو قلنا بجواز قول القائل
بالجواز ان كان ميتا الى اخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور وفيه انه اذا اداه العقل الى متابعة في

هذه المسئلة الاصولية لحظه من ملاده ولتوقف تقليده في الفروع على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية
مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي
في الفروع بسبب قوله في الثاني وما ذكره من بعد عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه صلا سيما في البلاد التي لم يوجد ثانيا
فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فانفقوا وجود مجتهد بها بعنوا العبو المروديستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم
يعملون على قولهم قوله ره يخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ مدعرفت الاشكال في تحقق الاجماع غاية الامر انه اجماع
منقول ظني فاذا حصل الظن للغافل بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل
الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما من نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد فيه كالمجتهد مناطه
على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد ما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا انه عمله على قول المجتهد من جهة انه
مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يحسب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لا ان الاحكام الخاصة كل واحد واحد
منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو سد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد شبت على هذا
المعنى من القطام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه او ابوه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن
حصول الظن به كثيرة في هذا الحال يبدل معلمه بمعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم نقنع بانه زعم
بانه حكم الله فلا نضيع الى قولك انه غير ظان فاذا ال الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن نعبد به عند فقد العلم فهو يكفيه
سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت سوا انحصر ظنه في شخص واحد او احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى
ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الضعف انه لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا
وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال لا الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز
له الاستفتاء الا من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى عليه
الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي اولا فان وجد تعين ايضا وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا
فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي رحمه الله
ايضا وانت تجد الاحاطة بما حققناه في تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله
وانه من الامور المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله والى ما يحصل الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد
الفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله منحصرا او في واحد المحتملات الممتنة
ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها
الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللازم للملزومات كالصحيح وشبههما من
من الفقهاء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعلم بعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة
اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليهما الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب الاحتياج للناس الى المجتهد انما هو في
ذلك لا عن بعضه ما يبتنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل
في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون الاختلاف ناشيا عن عدم اصابة
الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات لما هو بينهما فالترجيح انما يصدر من رأي المجتهد وفكره
الغلطية انه غير عن ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرهما ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم خفي عند
اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامل بلبيبة اختلفوا في جواز خلو العصر

المجتهد من الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول الاظهر وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت يلزم على
القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع ستعرف وجهه
انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على
المقصد لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب
الوسع الطاقة وكذا لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى
الامام الذي هو الحجة الواقعية في تحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية الطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم
تبليغ الاحكام والشرايع النعمية الى كل احد العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاعلى
فيما جرى العادة بلوغه باتم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا محمد صلى الله عليه وآله اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام
الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع المكلفين في الامصار القريبة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى
لعدم اقتدارهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا وكذلك لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعنهم جميع ما بلغوا على ما هو عليه
في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمون ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلو رجع
الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز
تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا على درك مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب
شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله مع عباده على ما هو مقتضى العقل
والعدل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن
من البيان الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل الظن من تقليد العوام
وفي كل ذلك اما باليقين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه
لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا الا عند المقلد من حيث انه مبني الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهد
الناظر في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يتكلمون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مع عجزهم المحتملات الى
يقطعون او يظنون ان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او
الرواية عن الموتى او عن كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك لو كان واجبا
لمكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت في المقدمة مثله فالشاك في بيان تكليف غير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب
فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يتوهم انه لو لم يجز تقليد
الميت فيلزم في القضاء الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول ان الاشكال
يرد على القول بجوازه ايضا من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم منقوض بالصنايع والواجبات الكفائية عامة
ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان ولا نقول بان فقد المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه ان قصر طبقة من
المكلفين فان عدم المجتهد فلا يجب للطبقة الثانية لا سيما التحصيل الاجتهاد دون الاستاد والكلام فيهم هو الكلام في غيبة
الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره
ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يغتنمون من جهة سوء سريرتهم وقبح حياتهم صا سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهد ومن ذلك
يظهر الجواب عما يتوهم ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من الوجوب الكفائي انما هو في الجملة
وهو من ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع ذلك انه ايضا اذ العادة ماضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس

٤١١ في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصاً مع ان حصول الاجتهاد امر تدريجي وليس بدفعي فعند الاحتياج
في آن من الآنات لا يتمكن من تحصيله لكثرة المراتب والقواعد فيوجب التعطيل عند نزول الواقعة فالحكمة لا
تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة فهذا كله مما يقتضي الاحتياج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام

خاتمة في التعارض والتعادل والتراجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة
اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على
الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ان لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو من الحق مرة
اخرى وحقيقة ذلك ايضاً يرجع الى التعدد لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين المطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الآخر
والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان كل ذلك ولا يكون في قطعي وظني لانتفاء
الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم و
الخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك فقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط
احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة في يب ويحصل
الجمع بين الدليلين غالباً بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم
واما العام والخاص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام
ويبقى الآخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل
الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح القوة والضعف
كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد
منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض
عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوجيهه ان يقال انه اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى
كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض انه موضع الحكمين متغايرين في الدليلين ولا معنى
لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين حجة دليل على حكم شيء آخر فضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ
لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب والاخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة
القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفاً فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما
تام دليل على طبقه في تكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
هذا لكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات
اللفظية والحالية والمعارضة وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة
العاري فانهما اوجبا السكاية على ارادة احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا
تم قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وهكذا فلا ريب انه الاصل كما ذكروه ولكن لا ينبغي التأمل في ان القرينة
اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى وحكم الكتاب بل لا بد ان تكون تلك
القرينة قوية بحيث تغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلاً اذا وقع التعارض بين
خبر الواحد وعموم الكتاب لكن كان هناك خبر آخر معمول عند الاصحاب ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين
ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلاً اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن فهو معارض

المبحث في التعادل والتراجيح / التعارض والتراجيح

٤١٢ لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الآية فنقول ان صحيحة زرارة المفسرة للآية بقوله عليه السلام يعني في القراءة خلف الامام
قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم
والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما
او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل
عليه لا انه مما يرشد اليه بل انما يوجب طرح الدليل الشرعي رأساً والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلاً فلا دليل على ارجاع كل من
المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة
الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل دل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان
كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار
حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الاوثقية والاعدلية وغير ذلك لم يحكموا بالجمع مهما امكن بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من
الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتقاضي حيث انهم قالوا ان الاختلاف منا وابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال
الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم بانهم ما يحتمل احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروهم بالجمع بينهما ولو بالتأويلات
البعيدة واما الشيخ فما يبني عليه من التأويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالباً بل هو بملاحظة المرجحات اولاً وبعد تقديم
الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب ان بعض الشيعة ترك المذهب بسبب حصول التناقض
في اخبار الائمة عليهم السلام واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير البعيد التأويلي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملاً لهذا المعنى فلا
تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا
التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع والظن القائم مقامه اما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا
ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او
نحو ذلك توجب افهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه لا الا انه الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة و
العلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز
طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفاً ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى
الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي
فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولوية في غير ذلك الغية وجوز
تعاطي التأويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون
احدى الامارتين عاماً مطلقاً والاخرى خاصاً مطلقاً لا يوجب التخصيص فان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذا ترى الفقهاء
كثيراً ما يطرحون النص الخاص المخالف للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص من تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة
على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قوة قرينة
تكسر سورة العام كما في المثال الذي تقدم هنا وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه
دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعية
فاذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واعترض عليه العلامة
في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معاً والعمل باحدهما دون
الآخر عمل بالدلالة الاصلية في احد الدليلين وابطالها في الآخر ولا شك ان اولوية العمل بالاصل تابع على العمل

بسبب وجود القرينة على ظاهره

ودلالته على كل مفهومه

بالتابعين وابطال الاصلين فمنظر بعضهم بان العمل بالتابع اصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين
اما اذا كانا من دليل واحد كان التابعان من دليلين فلا وهو ظ فانه فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاله بالكلية وفي من المعلوم ان
التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر من هذا النظر ما قدمنا وتحقيق المقام ان العمل بالدليلين مع خروج كلام
الشارع اسا لا استعمال العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان لو حمل
عمل على احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر لاصل البرائة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد اعليه خصوصا
مع ملاحظة ما ورد اعليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني بعد ذكر ما نقلنا عنه
التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ملك كثير رجلين بيدهما
ثابتة على دار على السوا ولم تكن بيد احدهما عليهما او التحقيق فيها ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين وانتفاؤه لتعاد
تعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطي كل منهما ما في يده
او ترجيح بينة الخارج فيعطي كل منهما ما في يد الاخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله او
يمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن
بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف لعل وجهه ان البينتان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك
في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما يثبت ليد اعليها على السوا انما هو الملك في الجملة
حمل لكل منهما وهو مقتضى نقل المسلم على الصحة منضما الى دلالة اليد على الملكية بحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم باشتراكه
اذ هو مقتضى تواردا اليدين على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا ينفع في الدليلين اللفظيين اللذين
لهما حقيقة ومجاز مط بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظ ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين
عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر اولى من العكس وذكر من جملة فروعه
تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله ص صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي
تفضيل فعلها فيه على البيت بعموم قوله ص فيما عداه وقوله افضل صلوة المرء في بيتها الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه
على المسجد الحرام او مسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت على المسجد هو البعد عن الريا المؤدي الى احباط الاجر بالكلية
وهو منافي مع المسجد واما حكمة المسجد فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداه مع اشتراك الكل في اصل
وحصول الثواب محصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول يعني صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين
مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة
اقرب الى مظنة الريا من الفريضة وهذا هو الاصح فيه مع ذلك اعمال الدليلين فهو اولى من اطراح احدهما او قول الفريقين
المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت فيطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في
المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة
في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الريا للفريضة غالبا فهو قرينة على انه اراد منها صلوة الفريضة
فالجمع بين الدليلين هنا بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في
مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا مع الغاء الاخر في ملزم الجهد ويظهر بذلك ان مثال الجمع بين العامين من وجه العمل في الجملة لكن
لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكره هنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والسنة
بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات صحيحة في استحباب النافلة في المسجد بل عمل بها الشهيد الثاني

في بعض الفائه ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شي مع ما يقتضي تحريمه فانهما ان تعارضا
كما في المحصور وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك
ورجح الآمدي وجماعة ترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى
ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين
هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظ لا مطلق التوجيه والتاويل كيفما اتفق
ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع يحصل بان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فان ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل
فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما
ينبغي مطلق الاعتنا بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا بوا ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين
قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب ان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان حصل
الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التنافي والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع
من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مرادا للشارع
ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا مورد التقية فيجب الغائه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال
كل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جواز ان ريد الاستدلال به نعم لا نضايق من تاويل المرجوح لا لبنا الراجح كما
فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد للائق بشرط عدم اخراج الاقوى
عن ظاهره كما بينا سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان تعارض الظاهرين
فيهما هل هو اقوى او هو كالتنافي في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاده لغا فلو لم تعاون عن التحقيق
ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع
بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيرد الامر بوجوب غسلهم والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين
فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد
ففي المسئلة وجهان وفرع على ذلك كثيرة جدا لا ذكر كثيرا منها فيه منها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة
ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طارد على طهارة الثوب
وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث دلالة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع **قانون** تعارض الدليلين اما
عن تساويهما في مدلوليهما او لا وتساويهما في مكانه وقوعه كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فهو امارة يدل على المطر وكونه في الصيف
على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه لا شتهار الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدالة
والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في فعل واحد بين متنافيين كدلالة احدهما على وجوبه
والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعين كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تنافيهما وقد يكون في الحكم والقضا كالبينتين
والبينتين المتنافيتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه
لو تعادل الامارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين
منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا
نختار تركهما ويرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت في الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم

الا اجته بل انما يستلزمها لو اختارها الامط وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العلم والعدالة مع فتواهما في الاباحة
والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد مخير في العمل باي الامارتين شاء
وبيد ذلك كان اما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي لا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات واختلاف الدعاوي غيرة
وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احديهما في صورة والاخرى في اخرى قولان لا اقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل
فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في
اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين عرفت
معناهما في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعل للمجتهد فكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى آخر وهو تقديم المجتهد احد الامارتين على
الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين المتعارضتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح التقديم حذرا عن التحكم وذلك
المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه
بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها مباينا للتعريف الذي ذكرنا ليس في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة
الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يتوهم مبدأ الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بل الترجح في
ايضا الاحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح
الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور ولا معنى لترجيح التعريف
الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم
يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من منع ذلك وجعله من مصدر التفعيل
بمعنى فعل المجتهد الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل
ان الحكم ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل
فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات تتصور في
كل الامارات لكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها ولا نشير الى حكم البواقي فنقول ان الترجيح
بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام كون كل المذكورات
مرجحا انما هو لو قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من بعضهم
في تحديث اشتراطه في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساويا
في الصفات فانه مما لا حاجة اليه فيها اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته
اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي ينتهي الى التواتر وافادة اليقين والثاني قلة الوسائط
وهو الذي يسمى علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل
وهو واضح عاد صلح العلامة في النهاية بالبعد والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط
للآخر وكان الفاصل بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها اما فيما علم فيه الحال
ادراك كل منهما لمن فوقه وشاع ذلك واشتهر عنه فلا وجه له والثالث رجحان راوي احديهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان
الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقيه يوجب معرفته باسباب الحكم وموارده
ومناسباتها الموجبة لكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت معه فهم المخاطب بمعنى الحديث وكل من الصفات المذكورة موجب
للظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من باب

المجتهدين لا اذا جعلنا تمام سبب الامارة للمقلد كالامارة للمجتهد فقد عرفت الاشكال فيه فيندرج في ذلك ما او من مراتب العدالة
بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر او امور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الاخر كما تقدم رواية ابي رافع
ان النبي تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا كون احدهما صاحب الواقعة
عنه دون الاخر وكذا كون احدهما قريبا من الاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير
مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى ولو فرض
التسوية بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف هذه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان
الاول ابعد من الزلل والثاني تقديم المقروء من الشيخ على المقروء عليه والثالث تقديم المشتمل على التأكيد على غيره سواء كان من جهة
تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تأكيد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر وان لم
تفعل فقد رددت الله وخالفت رسول الله ومثل ما كان احدهما معللا دون الاخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان
المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص
ولا ينبغي عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض
ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور وبهذا الاعتبار يتوهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين
وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام تحت قاعدة تقديم
الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام فينحصر الامر في ابقاء الخاص على حاله و
اسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما
عاما مخصصا والاخر غير مخصص او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما
يعتبر الافصحية ايضا ووجههما ان ائمتنا افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم فيورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت
مما يستبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية وغيرها
من المرجحات بل من اقويها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة
ولم يتفاوتوا في تكلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك لحصول الرجحان والظن الخامس ان يكون دلالة احدهما
على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضاد بالخارج فمن وجوه الاول
اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد كما انه لو كان احد المعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كل
منهما بدليل والثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار
ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم
القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم
بسبق القدماء وقرب عهدهم وتجريهم مع ذلك قوة يورث الظن باصابتهم ولكل وجهة تتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التأمل
في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حكم لاجل شبهة لفقد التأمل على اختفاء الحق لاتصال الزمان بذلك ولما
ظهر الحال بعد بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين ولا بد من التأمل و
التفحص في ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع
عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسألة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان مراد
الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل على قول منهم وتقوية للموافق للمرجح الا قلنا قال بعضهم

بح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته دفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا لانه خير يضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل مما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى او بان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق انه ان علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفي مجهول التاريخ لا بد من التوقف هذا اذا علم صدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام كما لو كانا في اخبار الائمة فانه مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطأ في احدهما او التقية فيه واما اذا كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الا مع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك انما يوافق الرواية لجميعهم الذين يعاصرون الامام المروي عنه او بعضهم ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكانت التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك وهكذا كانوا مختلفين بالجملة في فتاوى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك الا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الخبر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثير ينتج اكثرها فيما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يوجب الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر ونقده على ما ليس ينبغي السند بحسب اصطلاح المتاخرين كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار الاحاد فان ههنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد من التنبه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق ان محمد بن اسماعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث لوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله والثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة توثيقه وينبه لذا اكتفى به في كثير الاخبار والثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير كما اشتهر عند المحدثين من اصول الاربعمائة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم يبال بذكر سند فيه ضعيف وجهالته لذلك وكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه

واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك وجماعة

وكتاب ابن ابي عمير

ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شايع نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثيرة من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سير قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضع ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر الى صاحب الكتاب ويضم سندا واسانيد غيره الى وبينهم لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق ره مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تاخر كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد او اضرابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس سره فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من كتاب شيخ من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند ضعيف السابع ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمن وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضايري وابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمن الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان للشيخ ره في جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحه اسنادا في غاية الصحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق واذا احطت خبرا بما ذكرنا الذي هو من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركناه اكثر مما اوردناه واصغيت اليه بسمع اليقين وتنبهت تعسفات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها ينيف على ثلثين او يقرب اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه وفي بعضها التنصيص بمخالفته بل وفي كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير او الامر به وملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء او التوقف او لا حتى تلقى من اخبره وانه في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى

موضع

بسند اخر

الفقهاء يحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال
فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند
اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ
به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله تعالى قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من
المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رويهما الثقات عنكم قال
ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت
جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي
الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم
فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك
ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان
مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا
موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال ع اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال اذن فارجه حتى تلقى
فتسئله انتهى كلام الغوالي وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي
ما بالاجماع كما في رواية ابن حنظلة ثم بينهما على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب ولم تعتبر شيء آخر وفي
بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه
لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان هذه
الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من جهة
انه مما يحصل الظن من جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فنقول ان
كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح صحتها وموافقتها
للحق في نظر المجتهد سواء وافق او لم يعتبر تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة في العلاج
ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع
واقتضى الظن الحاصل بجهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على
تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا
تاملنا في المسئلة الفقهية رأينا احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو
الاسناد وموافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فلو اعتمدنا على
هذا بل وفقهنا ما وافق المشهور من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامور واجعنا عما في المسئلة الاصولية ترجيحا

لما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ٢٦
ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن في الحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية والثاني ظن بواسطة فرض تقديم
اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الاصولية والاول اخص من الثاني بما يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح
الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الوارد على خلافه لانه اذا تامل المجتهد في المسئلة
الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيه بعد مراجعتها والتامل فيها ترجيح دال
على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة
في المسئلة الفقهية لانا نقول انه في مسئلة الجمع بين الاخبار نقول كل مغاير للتامل في المسئلة الفقهية المستقبلة لذلك ولا ينافي
حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا بالعكس لما مر في اماننا في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل
بل وربما يستدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذا رجحان دلالة صيغة
افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا نقول ان التامل في علاج المتعارضة
لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة
الرجوع الى الظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية
على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول التامل في الاخبار العلاجية من حيث
انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار ووثاقة
الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتامل في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان
لوحظ الاخبار العلاجية ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلق
بل قد يكون من حيث انهما دليلان لهذه المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران
من حيث انهما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت ان مع حصول الظن بلزوم العمل على
مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفته للكتاب قلت كيف يحصل الظن
باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب فقد تقدم تحقيقه ان الظن على الاصل ليس الا
لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين حصل مع ان نظر المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمعروض
ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بالامارات والقرائن فالغلبة فان قلت مراد تمام البناء على العمل بمقتضى
ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة و
هذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية فلا مانع من هذا رجوع عما
ذكرته ولا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص بتقديمه تعبدا من دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية
له موجب لرجحانها في نفس الامر ومن حصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حجة
على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن
لا خطوة في المرجحات الاجتهادية لا التعبد اما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم
حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي
افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضيا ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم
تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك الاخبار

العمل على اخبار الآحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد الادلة العقلية التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا
خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن قلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه
مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا للمقتضى ما واقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض
مخصص يلزم المحذور المذكور ومع ذلك لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على
تقديم موافق الكتاب مثلا مظنون الصدور واج العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور
موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اخبارا ما هو اقرب
الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري بل ربما
كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع انه يحتمل ان
يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب
هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض
لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحقية احد المتعارضين في المسئلة الفقهية من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمنا
من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح لغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في
علاج التعارض مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غير خلاف ام لا واذا تساويا في نظره فالمظنون انه واحد
فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لو احد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر
بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا بها مما يدل على حجيتها من حيث من الاثنين والاجماع
ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيثبت حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون هو تلك
الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بها فما الدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض
وترجيحه فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار بحكم الاية خبر واحد يثبت حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح
من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر
وهو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر ونفسه وهو
الحق النفس الامري لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الآحاد لا الاخبار
القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على العمل باخبار ظنية وما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد
لا استكشاف الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة بفسادها فنقول مقتضى تعليم
الترجيح ملاحظة جميع الوجوه نوجه اقتصار الامام في بعضها بواحد الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه التراجيح وان ذلك الراوي
كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى اليه فلما كان الملاحدة والغلاة
والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدعت هواهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين
المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مطلعين بمباشرة امثال اولئك
واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين في زمن الائمة وكانوا يتقونهم ربما كانوا يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية
في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم يظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثرت الكذابة لقلة
اهل الغفلة والسهو ولنسيانهم دخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك
الى غير ذلك من الوجوه لا اقتصار في بعض الروايات للبعض دون البعض انما هو بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة

والامام حجة كون الروايتين مفروضا التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما
انهما من العوام المقلدين فحكم اولا بالرجوع الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم ورواياتهم امر بالرجوع الى الافقه الاعدل الاصدق الاورع لا مع
في الحديث على الاجماع يكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه
موافقة الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفتهم وموافقة الاحتياط ومخالفته فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية
يكفي عن التفحص لان المراد انك ان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا
فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام عليه السلام بالرجوع الى اجتهاد المسائل في الحكم وملاحظة
انهما موافق المشهور والمجمع عليه او من تبعه بعد ذلك ايضا مبني على ان الظاهر ان المشهور المجمع عليه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي
ذلك الاعتماد على متابعة المشهور عن التفحص عن حال الحكم الا انك ان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي
التساوي في ذلك هكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة فيها بحيث لا يرجى
زوالها مع نفيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية شرط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها وقيل ان النوع
والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول فانه ربما كان
صادرا على وفق التقية من الخلفاء او مذاهبهم امام سلطان العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكره في مسئلة
نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على
النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة
كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر
المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات بان مخالفها زخرف باطل سيما بعد القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
وخصوصا عند الاخبارية المنكرين لحجية ظواهر القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك فالاحكام المستنبطة من الكتاب
التي يمكن موافقة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار بتقديم العرض على كتاب الله في جواز الرواة في
المختلف فيها نعم ما دل من الآيات على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه
التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضيها بخبر الواحد غير من الظنون سيما عند الاخبارين الذين ينكرون حجيته ويقولون
بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف في الارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها مع ان طائفة القول بوجوب
الاحتياط لا يجامع الحرج الصعب ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي
والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الآحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على
العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا خصوصية فيتم لكلام كما مر وبالجملة لا يمكن كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة
الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها والترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما يترجح في نظر المجتهد في المورد وقد اغرب بعضهم حيث انكر
طريقة المجتهد في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات
الواردة في العلاج ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقد بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على
بعض باجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكرها فرمنه لانه لا دليل على
الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم بها والسنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة
في رواية عمر بن حنظلة انه لم يعلم الموافقة والمخالفة مع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية وعلى التساوي فالعرض على روايات
العامة الى اخر ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واحد من الروايات مع وجوب الترجيح مستدلا بانه لو لم

لزوم التكليف هو الواقع او ما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعاض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو الحد لا
معين والتخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول او لما ذكره من قول الائمة معاض بقولهم كثرت علينا
الكذابة والغالرواة الراعين سواء في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا
صدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ظهورها بالعيان السوانح والاختلافات عن تشاش الرواة ولخباثهم كتبهم وتالف بعضها بما ينادي
التصحيح والنقد والانتخاب وكل الاخبار الواردة في علاج التعاض دليل على وجود ذلك هذا كله مع نصنا ما عند التحسين
التقبيح العقليين بطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعاضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد
في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحجيتهما
معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما ولولا التعاض مع التعاض قد حصل لائمة العمل وان كان لا يعمل بخلاف الواقع
وفيما نحن فيه الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح انتهى بعد ملاحظة ما
سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذا الرخصة من ائمتهم من ابين يحكم بان حديثا التخيير في اول الامر من المعصوم وغيره وان مراده يجوز التخيير
قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح كما يجوز الحمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان نحمل
هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فاما لو سلمنا عدم جواز العمل باحد الخبرين من غير مرجح في الفروع كيف نسلم عدم
في الاصول قلنا ان تعدد العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه بعد الاخذ به يجب العمل كما هو
المجتهد للمقلد مذهبنا الدليل على وجوب ترجيح الراجح بطلان قول منكره في بحث خبر الواحد انما الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند
التعادل والعجز عن الترجيح الاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل
بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في مادته المقصود
فربما حكم منها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد الترجيح فلا يعرف من الاخبار وضع
التخيير الخاص بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فقضيته الجمع التخيير
بعد العجز لكون ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف
فهو ايضا وما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع
الى الامام كما يستفاد صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام
فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله انما جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع
بعضهم سيما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على المعاملات والديانات كالنجرد وانزل خبطه ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع
في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بان ذلك العبادات بل هو الظاهر منها والحاصل انه يجوز جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في معنا
الترجيح الرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكره في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد صدق على عدم امكان الاعتماد
بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح يظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا
واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لانه بعد ملاحظة ورود الشرع للتكليف سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة
في انه لم يبق شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه محرز عند اهله خصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعاضة عند
امكان الترجيح ووجود المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احد الامارتين لا مرجع
اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير في خبر الحالات واما انه بقي لنا دليل فلا يجوز المظنون نعم اصل البراءة يقتضي
عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين ايتين من كتاب الله فان

كان بينهما

كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر مفيدة بتخصيص ان امكن ويجعل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن كما قال علمائنا
وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمقدم منسوخ والمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه
من جهة قوة الدلالة وضعفها او اعتضاد احدهما بدليل الاخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان
من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب ومع نفي الاحتمال وظهور المراد من السنة ولحمته الكتاب فلا يبعد تقديم السنة ومع ظنية
دلالة السنة فهو ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص بينهما واما غيرهما فكما
تقدم والاجماع المنقول كخبر الواحد كما لا يخفى واما التعاض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منقول
بالحس والاجماع بالحدس والادراك ابعد عن الخطاء مع فرض التساوي في غيره حكمهما حكم تعاض الخبرين واما الاجماعات القطعية وقد اشرنا الى امكانه
وكذا الاجماعات الظنية فلا يخلو منها اما موافقة لغا وحالهم مع الجهالة فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعاض بين الاستصحاب
وبين الاصل الثابت بينهما واخذ فرجحان الدليل الذي يثبت اصل الحكم المستصحب بوجه الرجحان وكل تفاوت انحاء الاستصحاب
بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل اخر وهكذا مع التساوي وعدم امكان
الترجيح وعدم امكان اعمالها كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما التعاض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين
وقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على
الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو
الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فمن امثلة الاول ان شغل ذمته لاحد عليه الا بالبينة ولحكم بذي
اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه حصول الظهر كالاخبار بنفس الظهر ومن
امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب غير لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك مما لا ندرته ومن امثلة الثالث شك
بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به ولعل نظره في دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل
العلم وتزوج امرأة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا
غلب على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد فالمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة وفي ذلك
وفيما ذكرناه تامل فان الخلاف والوفاق في المقام ما غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية تقتضي الاصل القول بان الاصل مقدم على
الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا من غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما اخرجه الدليل وما يقدم فيه
الظاهر على الاصل الشريعة غير محصور منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثير سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث
والحق ان ما هذه المذكورات مما يثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها التعاض الى
الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فينحصر الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل خارجي نعم التفصيل متحد الاجتهاد
والحاصل ان المعيار في التراجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل ظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة
او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققنا في محله مستفاد من تتبع الاخبار
وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعاضة قد تتركب وتختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض
والتزام الراجح وترك المرجوح رحم الله من نبهنا في منازل الخاتمة على التنبيه ولقد جمعنا يوم بذلنا غير تقصير نادرا فارضاه من
الخطبة او كتب ما ابتدأناه في هذه الصحيفة في صحايف الحسنات فالمرجو لان تغتر اكتبه ونفعنا بها وجميع المؤمنين انه ولي الجنات وغافر
الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الارجاس والادناس لقد فرغ من تسويده مؤلفه الفقير الى ربه الغني
ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة ... حامدا مصليا مسلما الحمد لله رب العالمين

الحقير الفقير حسن بن ابي القاسم الخوانساري
سنة ١٢٣

[illegible]

